الدكتور يحيى هويدى

دراسات في
علم الكلام والفلسفة الإسلامية

الطبعة الثالثة



٢٠٠٢

الدكتور يحيى هويدى

دراسات فى
علم الكلام والفلسفة الإسلامية

الطبعة الثالثة

٢٠٠٢

الناشر
دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ ش سيف الدين المهرانى - الفجالة
ت: ٧٨٦٥٢٠٥٠ - القاهرة

کتابخانه سازمان حوزه‌ها و مدارس
علمیه خارج از کشور



مقدمة الطبعة الأولى

هذه دراسات ثلاث فى الفلسفة الإسلامية تدور الأولى منها حول الفلسفة القرآنية وديانات العرب فى الجاهلية ، وتتناول الثانية مشكلة خلق العالم فى الفلسفة الإسلامية ، وتعرض الثالثة لنقد أبى البركات البغدادى (ابن ملكا) لنظرية ابن سينا فى النفس والعقل ، وهى تكوّن فى مجموعها محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ألقيتها على طلبة الجامعات .

وقد يبدو للقارئ أن هذه الدراسات تفتقر إلى خيط واحد يجمعها نظراً لاختلاف الموضوعات التى تتناولها .

لكن الدراستين الأولى والثانية منها ، بالرغم من تباين موضوع البحث فيهما ، إلا أن الدافع إلى الاهتمام بهما كان دافعاً واحداً بعينه ، وهو دراسة الفلسفة القرآنية .

وأقول الفلسفة القرآنية لأن هذه الفلسفة لم تحظ بالاهتمام اللائق بها حتى الآن ، مع أننا فى مسيس الحاجة إليها ، ذلك لأننا نشاهد فى الغرب المسيحى قيام فلسفات كثيرة مربط الفرس فيها هو تصور الكتاب المقدس (الإنجيل) لله ، وحلول اللاهوت فى الناسوت ، وامتزاج مملكة الله بمملكة الإنسان ، وتزمن الإله بالزمان ، وارتباط تطور الكون وفعل الإنسان بقيام الله فيهما ومباطنته للعالم ، أجل ! إن المسيحية التى تقوم عليها هذه الفلسفات لا تمثل ، فى نظرنا نحن كمسلمين ، المسيحية الصحيحة ، لكن هذه الفلسفات حقيقة واقعة ، وقد عرف العالم الإسلامى قديماً هذه الأفكار فى التيارات الغنوصية التى أثرت فى بعض آراء الباطنية والصوفية . أما الآن فقرائتها أمر مألوف وميسور للشباب المسلمين المشتغلين بالدراسات الفلسفية . وأحسب أن هذا وذاك ممايحفزنا إلى الاهتمام بفلسفة قرآنية تقوم على تعميق التصور الانطولوجى لله فى الإسلام . وتتخذ من هذا التصور محور الارتكاز فى فلسفة عامة نبين فيها علاقة الله بالكون

وبالإنسان ، وخلق الله للعالم ، وعلاقة الفرد بأشباهه من الناس وبالمجتمع الذى يعيش فيه .

وقد كان حريا بالفلاسفة الإسلاميين أن يتجهوا منذ البدء هذه الوجهة لكن إعجابهم بالتراث اليونانى عند نقلهم وترجمتهم له ، وحرصهم على الألمام بالعلوم العقلية ، علوم الأوائل ، جعلهم يبدأون من هذه العلوم مأخوذين بمجموعة المعارف التى قدمتها لهم ، ويهملون تعميق الفلسفة القرآنية ، حقاً ، إنهم خلّفوا لنا رصيداً ضخماً من المعارف الإنسانية يشهد بأصالتهم وطرافتهم إلى جانب هضمهم للتراث اليونانى وفهمهم له فهما جيداً ولكنى أتساءل ماذا لو كانوا قد وجهوا جزءاً من هذا المجهود الضخم إلى تعميق الفلسفة التى قدمها لهم كتاب الله ؟ والإجابة أنهم لو كانوا فعلوا ذلك لكان لنا اليوم فلسفة قرآنية إلى جانب تلك الفلسفة الإسلامية التى نقرأ آثارها المختلفة فيباعد كثير منها بيننا وبين القرآن .

ولطالما أغرانى بحث كهذا فى الفلسفة القرآنية ! ! إلا أننى أعلم أنه بحث شاق عسير ، ومن أجل هذا ، حاولت أول الأمر أن أعبِّد له الطريق وأمهد له المسالك .

والدراستان الأولى والثانية اللتان تضمنهما هذه المحاضرات فى الفلسفة الإسلامية من هذا القبيل . أعنى أنهما تمهيد لبحث شامل فى الفلسفة القرآنية أرجو أن يسمح الوقت ويفسح لى الأجل فى أن أتمه قريباً بمشيئة الله .

فالدراسة الأولى تبين موقف القرآن فى رده على ديانات عرب الجاهلية وبهذا فإنها تمثل أحد عناصر الفلسفة القرآنية وتلقى بعض الضوء على بداية الطريق : على المصدر الحقيقى لنشأة الفكر الفلسفى الحقيقى فى الإسلام ، أى ذلك الفكر الفلسفى الذى كان ينبغى أن تسير فيه الفلسفة الإسلامية القرآنية .

أما الدراسة الثانية فهي وإن كانت تتناول مشكلة خلق العالم في الفلسفة الإسلامية إلا أن الهدف من ورائها لم يكن تتبع الحلول التي قدمها المتكلمون والفلاسفة بخصوصها بقدر ما كان إظهار تخبط هذه الحلول وبعدها عن الحل الذي قدمه القرآن بشأنها . واهتداؤنا في ختام هذه الدراسة لهذا الحل الذي قدمه القرآن بشأن مشكلة خلق العالم هو بمثابة الوقوف على أحد العناصر الهامة في الفلسفة القرآنية التي نسعى جاهدين في تبين معالمها .

وهكذا نرى أن ثمت خيطاً واحداً يجمع بين الدراسة الأولى والثانية . أما الدراسة الثالثة فتتناول جانباً من جوانب فلسفة ابن ملكا أبى البركات البغدادى (توفى عام ٥٤٧ هـ) . وهذا الجانب يدور حول نقده لنظرية ابن سينا فى النفس والعقل. والاهتمام بأبى البركات البغدادي هو اهتمام بالمتأخرين أو بالدور المتأخر من أدوار الفلسفة الإسلامية ، وهو الدور الذي بدأت فيه تنفض عنها تأثير التراث اليوناني ، وتتخذ أكثر من رد فعل ضده إما عن طريق نقد التيار المشائي السينوي (نسبة إلى ابن سينا) وإما عن طريق السير في التيار الإشراقي . وقد تزعم ابن ملكا تيار نقد المشائية . ومن يقرأ كتابه الرئيسي " المعتبر في الحكمة " يشعر شعوراً أكيداً بأصالة هذا المفكر وبتجربته الفلسفية الميتافيزيقية الكبرى التي أراد من خلالها أن لا يكون مقلداً لأحد . وقد تأثر بأقوله وتحليلاته وحججه القيمة كثير من المتأخرين من أمثال فخر الدين الرازي وابن تيمية وابن قيم الجوزية وعضد الدين الإيجي ونجم الدين الكاتبي وغيرهم . وتحليل كتاب " المعتبر " تحليلاً دقيقاً متأنياً ، واستخراج كل الاتجاهات التي يتضمنها هذا السفر الرائع سواء في باب المنطق أو باب الطبيعيات أو باب الإلهيات عمل تحتاجه المكتبة الفلسفية العربية ، ولكنه في حاجة إلى سنوات حتى ينضج . وليست الدراسة التي أقدمها اليوم حول نقد أبي البركات البغدادي لنظرية ابن سينا في النفس والعقل إلا مقدمة لهذا العمل .

والله الموفق ،

يحيى هويدى

مقدمة الطبعة الثانية

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٦٥ تحت اسم " محاضرات في الفلسفة الإسلامية " واليوم وأنا أقدم الطبعة الثانية له رأيت أن أضيف إلى الأبواب الثلاثة التى يتألف منها الكتاب بابا رابعاً موضوعه " نشأة علم الكلام " ، ورأيت أن أقدم الكتاب إلى القاريء العربي بعنوان جديد هو " دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية " .

وعلم الكلام هو أحد العلوم الرئيسية التي ينبغي الاهتمام بها إذا كنا نريد حقاً قيام فلسفة قرآنية إلى جانب الفلسفة الإسلامية . لأن المتكلمين بدوا فيه أقل اعتماداً على التراث اليونان من اعتماد فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعدها ، وبدوا فيه أكثر ترجيحا لأساليب القرآن على أساليب اليونان ، أو - على الأقل - بدوا في توفيقهم بين الحكمة والشريعة أكثر اعماداً على روح القرآن من فلاسفة الإسلام الذين عولوا في هذا السبيل على نظريات مقتبسة من الفلسفة اليونانية ، جاءت بعضها بعيدة عن روح الإسلام واضطروا بإزاء بعض هذه النظريات إلى أن يجروا فيها تعديلات كثيرة لتجيء متفقة مع الشريعة .

والحق أن مسألة التوفيق بين العقل والنقل أو بين الحكمة والشريعة بالرغم من أنه كثيرا ما يقال إنها من أبرز المسائل التى عنى بها الفلاسفة الإسلاميون إلا أننا نريد أن نتساءل هنا : ما هي الجهود الجادة التي بذلها الفلاسفة الإسلاميون في استخراج ما اشتمل عليه كتاب الله من فلسفة قرآنية ، وما هي الإضافات الطريفة التي قدموها لنا في هذا الباب ، وإلى أي مدى نستطيع أن نقول عن " الفلسفة الإسلامية ، التي بين أيدينا اليوم إنها " فلسفة قرآنية " ؟

ولا يكفى في الرد على هذه التساؤلات أن نقتبس بعض ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون من أن غاية الدين وغاية الفلسفة واحدة ، وهي تتمثل في تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير ، إذ أن هذا الكلام

العام لم يصحبه أي تحليل فلسفي لكل ما اشتملت عليه مصادر الشريعة : القرآن الكريم والسنة المطهرة ، من اتجاهات وإشارات فلسفية أصيلة .

ولا يكفي كذلك في الرد عليها أن نسرد النظريات التي اقتبسها علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميون من التراث اليوناني وحولوها حتى تتفق مع عقيدتهم في التوحيد والحدوث مثل نظرية الذرة ونظرية عقول الأفلاك والعقل الفعال ونظرية الحركة .. الخ . إذ أن كل هذه الجهود ، وإن لم تكن مجرد جهود تلفيقية بل كانت جهوداً توفيقية أثرت في الفكر الفلسفى بعامة وأضافت إليه جديدا ، إلا أننا يجب أن لا ننسى في مجال تقييمها أنها بدأت من التراث اليوناني ولم تبدأ من القرآن الكريم .

أما جهود علماء الكلام والمتكلمين فكانت أكثر دلالة على روحها الإسلامية القرآنية . حقاً إن هذه الجهود عكست الثقافة اليونانية أيضا وكانت ثمرة لإلتقاء الثقافة الإسلامية بثقافات وديانات متعددة تأثرت بها وأثرت فيها ونتيجة لازدهار حركة الترجمة ، لكن ما زال علم الكلام – بالرغم من هذا كله – أكثر تعبيراً عن روح الفلسفة القرآنية من الفلسفة الإسلامية .

ولهذا رأيت أن أضيف إلى الكتاب فى صورته الجديدة باباً خصصته لدراسة نشأة علم الكلام وإن كان الباب الأول من الكتاب وهو الذي يحمل عنوان : " الفلسفة القرانية وديانات العرب في الجاهلية " يشتمل كذلك على محاولة للبحث عن نشأة علم الكلام في الفكر الإسلامي ، لأن الردود التي رد بها القرآن الكريم على أصحاب الديانات الأخرى كانت خير معين ساعد على نشأة علم الكلام ولعل اهتمام بهذا العلم : علم الكلام ، هو الذي جعلني أتتبع دراسة خاصة منه حول علم مقالات الفرق الإسلامية في الصورة التي ظهرت بها في الشمال الأفريقي وذلك في كتابى " تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي " .

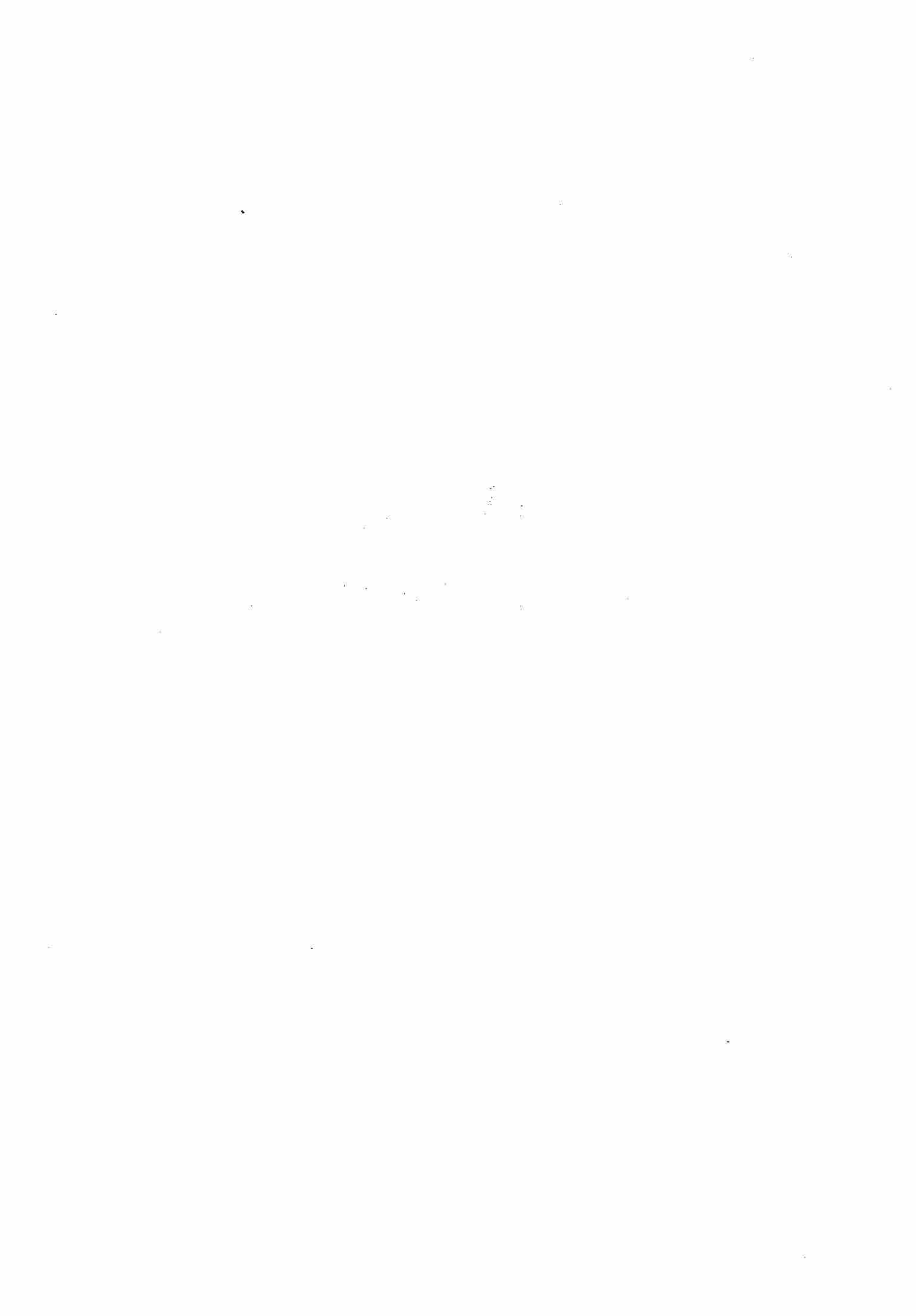
وكل ما أرجوه أن تكون هذه الجهود المتواضعة خطوة على الطريق : طريق الاهتداء إلى فلسفة قرآنية شاملة تقف جنباً إلى جنب مع الفلسفة الإسلامية التي بين أيدينا .

والله الموفق ،

يحيى هويدى

الباب الأول

الفلسفة القرآنية وديانات العرب في الجاهلية



العقلية العربية ومدى قدرتها على التفلسف

يقول ابن خلدون في مقدمه : " أعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلا وتعليما على صنفين : صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه . والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقف نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر . والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي " (الباب السادس – الكتاب الأول – الفصل الرابع – ص ٤٣٥ – طبعة مصطفى محمد) .

فالنظر الفلسفي كما يتبين من رأي ابن خلدون في هذا النص أمر طبيعي يهتدي إليه الإنسان بمداركه البشرية من حيث هو إنسان مفكر . حقاً ، إن ابن خلدون لم يقل بهذا إلا من أجل أن يقابل بين علم طبيعي وعلم نقلي ، ولكن حسبنا أنه قرر أن العلوم العقلية علوم طبيعية يهتدي الإنسان إلى موضوعاتها ومسائلها بمداركه البشرية . ومعنى هذا أن الناس كلهم والأجناس جميعها عند ابن خلدون ، سواء من ناحية قدرة أفرادها على النظر الفلسفي أو من ناحية إمكانية هذا اللون من النظر عندهم . ولا مجال بعد هذا للقول بوجود صفات عقلية موروثة في شعب من الشعوب تمنع أفراده من البحث في العلوم العقلية .

لكن قد يكون من الحق أن نفرق – كما يقول الدكتور أحمد أمين في " فجر الإسلام " (الطبعة السابقة – مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩ – ص ٤٩) بين المذهب الفلسفي والخطرة الفلسفية ، بين النظر الفلسفي الشامل للكون والإنسان الذي نجحت بعض الشعوب أو بعض العقليات الممتازة من هذه الشعوب في تقديمه إلينا في صورة مذهب متكامل الأجزاء ، وبين تلك الخطرات المتفرقة التى

نلتقي بها هنا وهناك عند بعض الشعوب الأخرى التي أخفقت في أن تقدم لنا مذاهب فلسفية شاملة منظمة . والدكتور أحمد أمين يميل إلى أن يعزو هذه الظاهرة إلى تمتع شعوب بعينها بصفات عقلية موروثة (كتمتع الشعب اليوناني بالتفكير الفلسفي المنظم) وإلى افتقار شعوب أخرى إلى هذه الصفات (كافتقار الشعب العربي إلى هذا اللون من التفكير) . ونحن لا نميل إلى هذا الرأي . إذ أن مرد هذا الاختلاف بين الشعوب إلى ازدهار البيئة الاجتماعية والعقلية التي قدر لشعب من الشعوب أن يوجد فيها فساعدته على تنمية ما لديه من إمكانية النظر العقلي وإلى انحطاطها في حياة شعب آخر مما أدى إلى وقوفه عند حد متواضع في أنظاره الفلسفية وقصوره عن بلوغ درجة الشمول والإحاطة والتنظيم . وهذا لا يعني أن هذا الطراز الأخير من الشعوب أقل في إمكانية تفكيره الفلسفي من النوع الأول ، فنحن أبناء القرن العشرين لا نؤمن وما ينبغي لنا أن نؤمن ، بوجود هذا السلم الذي طاب لبعض الساسة والمفكرين أن يضعوا في أعلي درجاته شعوباً وأجناساً بعينها ، وطاب لهم أن يضعوا شعوباً وأجناساً أخرى في أحط درجاته ، بل نؤمن بأن الشعوب كلها سواء في قدرتها علي الفكير بجميع ألوانه بما في ذلك الفكير الفلسفي المنظم ، وما ذلك إلا لأننا " أهل تسوية " كما كان يقال قديماً عن الشعوبيين بصرف النظر عن أن الدعوة الشعوبية لم تصدر إلا عن العجم . وبصرف النظر أيضاً عن الدوافع المغرضة التي أدت إلى أن يقول هؤلاء الشعوبيون ما قالوه في هذه التسوية ، نحن أهل تسوية لأننا نؤمن بالتساوي بين الأجناس في العقل والفهم والحقوق ، ونحن أهل تسوية أيضاً لأننا نؤمن بضرورة التكافؤ في الفرص بين الشعوب وبين أفراد الشعب الواحد أيضاً .

بهذا وحده نستطيع أن نضع حداً لكل هذا الآراء الذى ذكرها المفكرون العرب والمستشرقون على السواء يقفون بها تارة في صف العقلية العربية يمجدونها ويحرقون لها البخور ، وتارة أخرى يقفون في وجهها ويزعمون أنها أحط في معدنها أو أنها تختلف في صفاتها العقلية الموروثة عن صفات الشعوب الأخرى .

نضع حداً لهذا كله من أجل أن نتجه مباشرة إلى دراسة البيئة العقلية التي ساعدت العرب على تنمية تفكيرهم الفلسفي . فلعل هذا يكون أجدى من تحليل الصفات العقلية الموروثة للشعوب ، والضرب في هذا السبيل بآراء مختلفة ليس لها حظ كبير من العلم .

ومع هذا ، فقد يكون من المفيد أن نعرض لبعض هذه الآراء ، مبتدئين برأي العرب في أنفسهم .

فقد ذهب الأمير علامة اليمن أبو سعيد نشوان الحميري المتوفي عام ٥٧٣ هـ في كتابه " الحور العين " ، (حققه وضبطه كمال مصطفى - مكتبة الخانجي ١٩٤٨) إلى أن العرب مخصوصة بأمور منها البيان واللغة وعلوم قيافة الأثر ثم أضاف " والعرب من صدق الحس وصواب الحدس ، وجودة الظن ، وصحة الرأى ما لا يعرف لغيرهم . ولهم العزم الذي لا يشبهه عزم ، والصبر الذي لا يشبهه صبر .... " (ص ٢١٧) .

والشهرستاني يجعل العرب كالهنود في استعدادتهم العقلية ويقول في " الملل والنحل " إن أكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية وجعل الروم كالعجم ويقول إن أكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات واستعمال الأمور الجسمانية . ومعنى هذا أن الشهرستاني قد رأى أن العرب قادرون على البحث الفلسفي الروحاني ، وإن كان قد أضاف إلى هذا أن حكمهم في هذا الميدان من قبيل " فلتات الطبع وخطرات الفكر " ، أي أنه ليس من قبيل البحث العلمي المنظم .

والألوسي في بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب (٣ أجزاء الطبعة الثانية ١٩٢٤ - الجزء الأول) رأى أن العرب (أتم الناس عقولا ، وأكملهم أفهاماً) . (أما كمالهم في الفهم فلأنهم لا يبارون قوة ذكاء وإصابة حدس وحدة ألمعية وصدق فراسة) (ص ١٩ - ٢٠) . ويبالغ فيقول : (بل قد وصل العرب في الفطنة والذكاء وحسن الفهم إلى ما كاد أن يصل إلى حد الإعجاز) (ص ٢٧) .

والعرب عند محمود شكري الألوسي أحفظ من غيرهم وأقدر على البيان من غيرهم ، وأشجع من غيرهم وأوفى من غيرهم (وأكثر استعداداً من غيرهم لتعلم الصناعات وسائر الفنون العقلية) .

ويضيف إلى هذا تفوقهم في العلوم الرياضية وفي علوم الطب والتجارة والفلاحة ..... الخ (ص ١٨١ - ١٨٢) .

هذا بعض ما ذكره العرب في امتداح انفسهم وعقليتهم . وعلى العكس من ذلك ، هناك أمثلة أخرى لبعض المؤرخين العرب ممن لهم رأى آخر في الجنس العربي ، من ناحية استعداده لهم العلوم الفلسفية والعقلي .

فالقاضي صاعد (أبو القاسم صاعد ابن أحمد المتوفي عام ٤٦٢ هـ) صاحب (طبقات الأمم) يذكر عن العرب ما يلي : (وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه ، ولا هيأ طباعهم للعناية به . ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي وأبا محمد الحسن الهمداني) (ص ٧٠ - مطبعة السعادة بمصر) .

والدكتور أحمد أمين له رأي شبيه بهذا ؛ فهو يقول إن العقلية العربية بها نقص واضح قائم فيما تشعر به حين تقرأ قطعة أدبية - نظماً أو نثراً - من ضعف المنطق ، وعدم تسلسل الأفكار تسلسلاً دقيقاً ، وقلة ارتباط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً (فجر الإسلام ، الطبعة السابعة ، ص ٤٢) . وإذا نظرت في كتاب كالأغاني أو العقد الفريد أو البيان والتبيين أو الحيوان للجاحظ لا تجد موضوعاً واحدا ألقيت عليه نظرة عامة دفعة واحدة ثم وضع في مكان واحد ، ولكن هنا لمحة وهناك لمحة . لكننا نلاحظ أنه إلى جانب هذه الأمثلة من الكتب التي اختارها المرحوم الدكتور أحمد أمين هناك أمثلة أخرى من الكتب نلتقي فيها بهذه النظرة الموحدة في التأليف ، فكتاب المواقف للإيجي والملل والنحل للشهرستاني والفصل في الملل والنحل لابن حزم ونهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني أيضاً ومحصل أفكار التقدمين والمتأخرين للرازي والمباحث المشرقية

له أيضاً .... الخ فيها هذا التبويب في التأليف . ثم أننا لا نري أن افتقار الكتب التي أشار الدكتور أحمد أمين إلى التبويب لا يرجع إلى نقص تعاب به العقلية العربية بوجه عام ، بل هو نقص عام في منهج التأليف المعروف حينذاك ، وهو المنهج المعروف بالمنهج الموسوعي الانسكلوبيدي ، وعلي أى حال ، فإن ما كتبه المرحوم الدكتور أحمد أمين عن العقلية العربية كان متأثراً فيما يبدو لنا – بما كان يردده بعض علماء الاجتماع في أواخر القرن التاسع عشر وفي أوائل القرن العشرين عن العقلية البدائية ووصفها بأنها عقلية لا منطقية (من أمثال ليفي بريل) .

وابن خلدون الذي ذكرنا في صدر هذه الفقرة رأيه في العلوم الحكمية من حيث أنها علوم طبيعية توجد في كل الأجناس ، يضيف – بالرغم من ذلك – أن العرب كانوا أبعد الناس عن العلم والصناعة . لكنه لا يعلل هذا بضعف موروث في العقلية العربية ، بل يعلله تعليلا عملياً ، فيقول لأن الملة (الملة الإسلامية) من أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة ، (ص ٥٤٣ من المقدمة) . ولأن الصناع لابد لها من العلم ، والعلم لا يكتمل وجوده إلا باكتمال العمران ، والعرب في رأي ابن خلدون كانوا أبعد الناس عن العمران لأنهم أهل " انتهاب وعبث " ولأنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب بحكم البداوة التي كانوا عليها " وبحكم اشتغالهم بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها ، واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العملية منها التي تركوها للمرؤوسين من الأعاجم . (ص ٣٧ من المقدمة) .

إلا أن أقوال ابن خلدون هنا في العقلية العربية لا يعني بها حكماً على العقلية العربية بوجه عام ، أو حكماً على عقلية الجنس العربي ، بل يعني بها حكمه على عقلية عرب شبه الجزيرة فقط في فترة معينة من الزمان ، وهي فترة ظهور الإسلام . ومن أجل هذا ، نرى أنه أقرب الآراء التي قليت حول العقلية العربية إلى الروح العلمية .

* * *

وإلى جانب آراء هؤلاء الكتاب والمؤرخين العرب نجد أن بعض الكتاب الأوربيين من المستشرقين قد قدم لنا طائفة أخرى من الآراء حول العقلية العربية كان الدافع إلى أغلبها التعصب للجنس تارة ، والتعصب للدين تارة أخرى : دينهم وجنسهم هم بطبيعة الحال .

ومن الأمثلة على التعصب للجنس ، تلك الآراء التي نادى بها إرنست رينان E.Renan في كتابه : التاريخ العام للغات السامية ونظمها المقارن Histoire générale et systeme Comparé des langues semitiques وذهب فيها إلى تقسيم عقلية البشر إلى عقلية آرية وعقلية سامية . ورأى أن العقل السامي بوجه عام لا يقوى على الإبداع الفلسفي لأن الوحدة والبساطة هما الطابع الذي يميز الجنس السامي ، (ص ١٨) . وهذه البساطة لا تمثل عند رينان ميزة لهذا الجنس بل هي راجعة إلى أنه " جنس غير كامل " (ص ١٧) ، يعجز عن إدراك الجزئيات المتعددة المتكثرة ويعجز عن التأليف بينها في نظرة كلية ، ولذلك يرتب رينان على هذا الرأي آراء أخرى مثل أن العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم نقلوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن (من كتابه ابن رشد والرشيدية ، نقلا عن كتاب " الفلسفة الإسلامية " للدكتور إبراهيم بيومي مدكور – دار أحياء الكتب العربية – ١٩٤٧ ، ص ١٣) ، لكنه يعود فيقرر أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة وأن العرب – مثل اللاتينيين – مع تظاهرهم بشرح ارسطو عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس في اللوقيوم " (نفس الكتاب ، نفس الموضع ، نفس الصفحة) . ولذلك نجد رينان يفرق في نهاية الأمر بين فلسفة عربية ينظر إليها على أنها مجرد تعريب للفلسفة اليونانية ، وفلسفة إسلامية تقوم على علم الكلام ، وهي فلسفهة طريفة . (أنظر كتاب ، تمهيد في الفلسفة الإسلامية ، للشيخ مصطفى عبدالرازق – ص ١٢) .

وهذا العجز عن التأليف الفلسفى يتحدث عنه أيضاً « ليون جوتييه » Léon Gauthier في كتابه " المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية " Initiation à l'étude de la philosophie musulmane .

(نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى - الناشر : دار الكتب الأهلية - الطبعة الأولى ١٩٤٥) . يقول جوتييه: فالعقلية السامية تميل إلى قرن الأشباه والأضداد ، دون ربطها بما يجعل منها وحدة ، بل تتركها منفصلاً بعضها عن بعض ، ثم تنتقل من إحداها إلى الآخر - دون واسطة - بوثبة فجائية . أما في العقلية الآرية فالأمر بالعكس ، إذ أنها تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة ، فلا تنتقل من طرف إلى آخر إلا بدرجات لا تكاد تكون محساً بها بالقدر الممكن : إنها تسير على نظام الألوان المذاب بعضها في بعض : . (الترجمة العربية . ص ١٠٥) .

ويطلق جوتييه على العقلية السامية إسم العقلية المفرقة Séparatiste وعلى العقلية الآرية إسم " العقلية المجمعة fusioniste . وقد عبر الأستاذ جب Gibb في كتابه الإتجاهات الحديثة في الإسلام (أنظر الترجمة العربية تعريب كامل سليمان - منشورات دار مكتبة الحياة بيروت - ١٩٥٤) عن نفس هذه الفكرة التي تصف العقلية العربية بأنها عقلية مفرقة تعبيراً آخر فوصف الخيال العربي بأن له " تركيباً ذرياً " يقوم على مقابلة " الأحداث المحسوسة منفصلة ومنفردة " (ص ٢٤) . لذلك نراه يوافق الأستاذ ماكدونالد في نهاية الأمر في زعمه بأن العرب كانوا وما يزالون محرومين من تفهم معنى النظام " .

ولا أدري كيف انتهى جوتييه إلى مثل هذه النتيجة مع أنه مه إليها بكلام نقله عن المستشرف لابي Lapie عن الفن العربي يشعر بأن العرب قد بحثوا عن نوع من الوحدة في الزخرفة والموسيقى والشعر ، حقاً إنها لم تبلغ درجة " الوحدة العضوية " لكنها وحدة على أى حال تقوم على التكرار : تكرار الجملة الموسيقية ، وتكرار النقش الواحد ، وفي حالة الشعر ، تكرار التفعيلة الواحدة والقافية

الواحدة . وعلى هذا الأساس ، لن يكون الاختلاف بين السامي والآري اختلافا بين من يفرق ومن يجمع . بل هو اختلاف في منهج الوحدة وفي الأساس الذي تقوم عليه ، وليس صحيحاً ما يزعمه جوتييه (الكتاب السابق - الباب الثالث) من أن التنزيه الذي قام عليه الدين الإسلامي هو المصدر الحقيقي لانتفاء الوحدة العضوية القائمة على المزج والتجميع عند العرب . فالتنزيه لا يستتبع انتفاء الوحدة ، ولم يؤدي في الدين الإسلامي إلى انعدام الصلة بين الله والكون أو بين الله والإنسان . فالصلة موجودة في هذا الدين بين الله من ناحية والإنسان والكون من ناحية أخرى . لكنها صلة لا تقوم على هذا المزج ، أو على التجميع الذي نلتقي به في المسيحية ، والذي يختلط فيه المستوى البشري بالمستوى الإلهي . كلا ! إن هذه الصلة قد حافظت على المسافة القائمة بين هذين المستويين . ومن أجل هذا كان من الطبيعي أن تجئ الوحدة التي نلتقى بها في الفكر الإسلامي وحدة تحافظ على المسافة القائمة بين المستويات وتلغيها إلغاء تاماً يقوم على المزج التام بينها .

ولننتقل بعد هذا إلى أمثلة من تعصب المستشرقين ضد الدين الإسلامي . فقد زعم ابعض المستشرقين أن قصور العقلية العربية عن التفلسف والتفكير النظري - مع ملاحظة أنهم يقومون لها هذا الزعم على أنه إحدى المسلمات - ليس راجعاً إلى طبيعة هذه العقلية بقدر ما يرجع إلى الدين الإسلامي نفسه . فها هو ذا المؤرخ الألماني تنمان G. Tennemann في كتابه «المختصر في تاريخ الفلسفة» Manuel de l'Histoire de le philos . (trad. franc. par v. Cousin, paris, 1839 T.I.) يرى أن العرب عاجزون عن أي إنتاج عقلي ، لأنهم « لم يستطيعوا إلا أن يشرحوا مذهب أرسطو ويطبقوه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيماناً أعمى » . ويزعم أن الكتاب المقدس للعرب (وهو القرآن الكريم) هو المسئول عن ذلك لأنه «يعوق النظر العقلى الحر» (ص ٣٥٩ ، نقلا عن كتاب الدكتور مدكور في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٤) . لكن علينا أن نتذكر أن تنمان قد قال هذا الكلام

في القرن التاسع عشر . وهو نفسه يقر بأن « الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة » . وهذا صحيح حتى عصره هو أما اليوم فقد درست الفلسفة العربية دراسة أوسع وأشمل . واستطاع الكثيرون أن يؤكدوا أصالتها وطرافتها .

وزعم فيلسوف فرنسي هو فكتور كوزان V.Cousin في كتابه دروس في تاريخ الفلسفة V. Cousin , Cours de L'Histoire de la philos . paris , 1841. T : I أن المسيحية تمام كل دين سابق » . وقال «إن الدين المسيحي ناسخ لجميع الأديان» (ص ٤٨ – ٤٩) . أما الأديان الأخرى ، التي مازالت موجودة مثل البراهمية والإسلام فلم تقدم في رأيه شيئاً للحضارة اللهم إلا الانحلال والاستبداد .

وليس لدينا ما نرد به على هذه العصبية الدينية النكراء أبلغ من أن ننقل اعترافات مستشرق يهودي . يعد في المرتبة الأولى من المستشرقين ، ونعنى به المستشرق المجري إجنتس جولدتسيهر I.Goldziher فقد كتب في كتاب العقيدة والشريعة في الإسلام Le dogme et la loi de L'Islam (نقله إلى العربية الدكاترة محمد يوسف موسى – عبدالعزيز عبدالحق – على حسن عبدالقادر – نشرة دار الكتاب المصرى القاهرة ١٩٤٦) يقول : «إننا اعتبرنا الدين الإسلامى مسئولا عن عيوب أخلاقية ، ومسئولا كذلك عن ركود عقلي ، وكل ذلك نتيجة لميولنا نحو جنسنا (فى الترجمة العربية : وكل ذلك من الاستعدادات الجنسية) ، ومع هذا فإن هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة خفف وطأة همجيتها بدل أن يزكيها كما يظن » (ص ٢٠ – ٢١) . ثم يقول : «إذاً علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام أن نوافق على أنه يوجد في تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون

حياة طيبة لاغبار عليها من الوجهة الأخلاقية ... ونتيجة هذا كله . أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه الأخلاق (ص ٢٢) .

لكننا من ناحية أخرى نعلم أن للمستشرق جولدتسيهر رأي خاص في الإسلام ، وخلاصته أن الدين الإسلامي اقتبس معظم أحكامه من الديانتين اليهودية والمسيحية ، وكذلك من النظريات الغنوصية والأفلاطونية المحدثة التي أرجع إليها جزءاً كبيراً من الأحاديث النبوية (أنظر كتاب العقيدة والشريعة في الإسلام - وكتاب العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث الذي ترجمه الدكتور عبدالرحمن بدوي ضمن كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» (ص ٢١٨ - ٢٤١) . ومعنى هذا ، أن ما اعترف به جولد تسيهر من فضل للإسلام لم يكن فضل هذا الدين ، بقدر ما كان فضل الديانات والفلسفات التى اقتبس منها مادته . ومقاومة هذه الادعاءات في رأينا لن يكون عن طريق افتراض العزلة التامة لعرب الجاهلية ، وعدم معرفة الفكر الإسلامي بالأديان السابقة عليه وبالمؤثرات الفلسفية التي كانت تموج بها شبه الجزيرة . بل سيكون عن طريق مقاومة هذه العزلة الفكرية للعرب في الجاهلية وصدر الإسلام ، والوقوف على المؤثرات الدينية والفلسفية التي أثرت في العقلية العربية آنذاك ، ثم الاهتداء إلى موقف القرآن في الرد على هذا كله .

المنهج العلمي السليم الوحيد في نظرنا يقوم على الآتجاه مباشرة إلى دراسة العناصر المختلفة للبيئة العقلية في شبه جزيرة العرب في عصر ما قبل الإسلام إذ لا جدال في أن إطلاع العرب على هذه العناصر كان له أكبر الأثر في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، لكن إطلاعهم على موقف القرآن منها ورده عليها كان له الأثر الحاسم في هذه المنشأة . أما محاولة تفسير هذه المنشأة عن طريق آراء مبتسرة غير علمية تمجد العقلية العربية تارة وتقف في وجهها تارة أخرى ، متجهة في هذا كله اتجاهات تقوم على التعصب الجنسي الأعمى ، فلن يكون هذا منهجنا .

معارضة العزلة الفكرية لعرب الجاهلية :

ليست كلمة الجاهلية مشتقة من الجهل الذي هو ضد العلم ، بل من الجهل الذي هو السفه وسرعة الغضب والأنفة ، يقول الله تعالى : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً » أى السفهاء ، وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال بأبى ذر وقد عيَّر رجلا بأمه إنك امرؤ فيك جاهلية) ، وفي معلقة عمر بن كلثوم :

ألا لا يجهلن أحد علينا   فنجهلَ فوق جهل الجاهلينا

لكن على الرغم من ثبوت هذا المعنى ووضوحه إلا أن كثيراً من المسلمين يعتقدون أن الفترة السابقة على مجئ محمد ﷺ والذي اصطلح على تسميتها الجاهلية ، كانت فترة الجهل الذي هو ضد العلم .

ويعتقدون أن العرب في الجاهلية لم يكونوا إلا جماعة من البدو ممعنين في بداوتهم ، بعيدين عن العمران الحضري ، في عزلة فكرية تامة ، لا اختلاط بينهم وبين سائر شعوب الأرض المتمدينة في تلك الحقبة من التاريخ ، بل إن بعض مؤرخي الفلسفة من العرب حيث أراد أن يؤرخ للفلسفة الإسلامية استبدت به هذه الفكرة ، حتى قسم تاريخ الفلسفة الإسلامية كلها إلى مرحلتين ، مرحلة العزلة أو مرحلة ما قبل الاختلاط ، ومرحلة الاختلاط . وهو لا يقصد بمرحلة العزلة ، مرحلة الجاهلية ، بل يجعلها تنسحب على حياة الرسول وعصر الخلفاء الراشدين حتى أواخر عصر بني أمية ، أما ما يعنيه من العزلة فهو عدم خضوع العرب طوال هذه الفترة الطويلة من تاريخهم للمؤثرات الأجنبية . (الدكتور محمد البهي: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامي جـ١ الطبعة الثانية. الحلبي ١٩٤٨) .

ونحن نفهم الدافع الذي حمل المؤلف إلى هذا القول ، فهو يريد أن يبني على ذلك أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام ، وأنه كان في نشأته تفكيراً عربياً إسلامياً

خالصاً . لكن إثبات الأصالة في رأينا لا يكون عن طريق عدم الاعتراف بالمؤثرات الأجنبية أصلا ، بل عن طريق الاعتراف بها أولا ثم بالوقوف في وجهها والرد عليها ، والوقوف منها موقفاً خاصاً وإلزام أتباعها الحجة ، فهذه هي الأصالة الحقة في نظرنا ، فإذا هيأت الظروف لشعب ما أن يتصل بالشعوب الأخرى المجاورة له ، فإنه لا يملك إلا أن يتأثر بها ويؤثر فيها والقول بعدم تأثره سيكون بمثابة الحكم عليه بأنه شعب ميت نضبت حيويته ، وأصالة هذا الشعب لن تكون إذن في القول بعدم تأثره ، بل في القول بوقوفه موقفا خاصا ضد المؤثرات الأجنبية التي ترسب عليه ، وهذا هو ما فعله الإسلام ، إذ أنه قام بالرد على المشركين والدهريين والمجوس وأهل الكتاب . ولا يعقل أن يتولى القرآن الرد على هؤلاء جميعاً ما لم يكن هناك تأثير ، لهذه المعتقدات بين العرب تأثيراً يبلغ حد الفهم والمدارسة والجدل .

لكن هذا لا يعني أننا نريد أن نرد نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام إلى هذه المؤثرات الأجنبية وحدها ، (أنظر في هذا كتاب الدكتور علي سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، مكتبة النهضة ١٩٥٤ ص ١٣) لأن القرآن قد تولى الرد عليها أول الأمر ، ثم قام المتكلمون بعد ذلك بدورهم في هذا الرد خير قيام . وبذلك نشأ التفكير الفلسفي في الإسلام ، فهذا التفكير إذن لم ينشأ عربياً إسلاميا خالصاً ، ولأن القرآن قد رد على المعتقدات السابقة عليه والمعاصرة له مما يؤكد عدم العزلة ، وهو أيضاً لم ينشأ من المؤثرات أو العوامل الأجنبية وحدها ، إذ لولا رد القرآن عليها ، ووقوفه موقفا خاصا منها ، لما نشأ تفكير فلسفي إسلامي .

ليس من شك إذن في أن المسلمين لم يكونوا في عزلة فكرية ، بل ليس من شك أيضاً في أن عرب الجاهلية لم يكونوا في هذه العزلة ، حتى لو أردنا التخفيف من وقع هذا القول وقلنا إن العزلة معناها فقط عدم البحث والجدل ، لكن وجود

التـأثيـر الأجنبى والاعـتـراف بـه لا يعنى - من ناحيـة أخـرى - رد نشـأة الفكر الفلسفى الإسلامي إليه وحده ، إذ أن هذا التفكير لم ينشأ إلا بعد أن رد القرآن والمسلمون على هذه المؤثرات الخارجية ، ويبدو لنا أن السؤال الحقيقي الذي علينا أن نسأله لأنفسنا لكي نحدد على ضوئه نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ومدى أصـالتـه ليس هو : هـل هناك تأثيـر أجنبى أم لا ؟ بل هو بالأحـرى هـذا السـؤال الآخر : هل هناك رد من جانب القرآن والمسلمين على هذا التأثير الأجنبى أم لا ؟ والإجـابة بالنفي على السـؤال الأول فـيـهـا إفـراط ، كـمـا أن الإجـابة بالنفي على السـؤال الثاني فـيـهـا تفـريط ، والأوفق أن نجيب بالإيجاب على السـؤالين مـعـا . فنكون بذلك قد أنصفنا الحقيقة والتاريخ من ناحية ، وقلنا بأصالة التفكير العربي الإسلامي من ناحية ثانية .

وسنحاول فيما يلي أن نعيش قليلا في الجو العقلي والروحي الذي كان سائداً بين العرب قبل الإسلام .

* * *

القرآن الكريم هو أصدق مرآة للحياة الجالية ، أما ما وصل إلينا من أدب ، ينسب إلى الجاهلية ، فمشكوك في صحته . " ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أبداً جاهليا ليست من الجاهلية في شئ ، وإنما هى منتحلة بعد ظهور الإسلام فهى إسلاميـة تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكـثـر مما تمثل حـيـاة الجـاهليين " (طه حسين : في الأدب الجاهلي ، الطبـعـة الثـالثـة - لجنة التـأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٣ ، ص ٦٣) .

ولا أدل على أننا محـقـون فى عدم اعـتـمـادنا على الشـعـر الذي ينسب إلى الجاهليين في تصوير الحياة العقلية للعرب في الفترة السابقة على ظهور الإسلام أن هذا الشعر قد خلا أو كاد من الحديث عن الدين ، ويتسـاءل هنا الدكتور طه

حسين بحق فيقول : " أو ليس عجيبا أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين ؟ " ، (ص ٧١) . وعلى العكس من ذلك ، فإن القرآن قد أبدع في تصوير هذه الحياة الدينية للجالهين ، ففيه رد على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس ، " وهو لا يرد على يهود فلسطين ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وحدهم وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها ، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه وضحوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة " (ص ٧٠) .

بل إن القرآن يمثل لنا العرب في عقلية قوية ، قد جادلوا النبي في غير هوادة ، وهم أشداء في خصومتهم له : يقول الله تعالى : " لتنذر به قوما لُدًا " . ويقول عز وجلّ على لسان المشركين : " أآلهتنا خير أم هو . ما ضربوه لك إلا جدلا . بل هم قوم خصمون " . ولا يعقل أن يكون هذا العنف في الخصومة والجدال عن غير فهم بالمسائل العقائدية التي أثارها القرآن ، ووقف منها موقفه المعروف الذي أراد به أن يردهم عما كانوا فيه من غي بل ولا يعقل أن نتحدث عن خصومة وجدال إلا إذا كان العرب قد فهموا تماما كل ما جاءهم به القرآن ، في هذه اللغة الرقيقة الفذة التي كان يحدثهم بها . والنيتجة لهذا أنهم " لم يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا ولا أصحاب حياة خشنة جافة ، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة (ص ٧٢) . والنتيجة لهذا أيضاً أن الأمة العربية قبل الإسلام كانت متدينة مستنيرة :" (ص ٧٣) .

وهذا أمر طبيعي إذا ألقينا نظرة على نشاط الجاهليين وحياتهم الاقتصادية فقد كان للعرب اتصالات بغيرهم من الأمم . كانوا قد اعتادوا أن يقوموا برحلتين : إحداهما إلى الشام حيث الروم . يقومون بها فى الصيف ، والأخرى إلى اليمن

حيث الحبش أو الفرس يقومون بها في الشتاء ، بل إن سيرة النبي تحدثنا أن المهاجرين الأول هاجروا إلى بلاد الحبشة بأمر الرسول . يقول ابن هشام لما رأى رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء وما هو فيه من العافية لمكان من الله وعمه أبي طالب وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء قال لهم لو خرجتهم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد وهى أرض صدق حتى يجعل الله لكم مخرجا مما أنتم فيه ، " (سيرة ابن هشام جـ ١ - ص ٢٩١ - ٢٩٢) . وكان من بين هؤلاء المهاجرين الأول رقية بنت رسول الله ﷺ . هاجرت مع زوجها عثمان بن عفان ، والرسول لم يأمر أتباعه بالهجرة إلى الحبشة إلا أنها كانتَ معروفة له ولغيره . وليس من المعقول أن تكون هذه الرحلات قد أدت إلى التجارة فحسب ، بل لابد أن تكون قد انتهت بالعرب أيضاً إلى استيراد بعض الأفكار والعقائد والثقافة بوجه عام ، وبخاصة إذا علمنا بأن من بين الذين كانوا يشتغلون بالتجارة سادة القوم أعظم رجال قريش ثروة وعقلا مثل أبو سفيان وتخرمة بن نوفل وعمرو بن العاص .

* * *

ديانات عرب الجاهلية

(أ) الوثنية

كانت غالبية عرب شبه الجزيرة عبدة أصنام وأوثان . أما تفسير نشأة هذه العبادة ، فقد قدَّم لنا بصددها أحد الأخباريين ويدعى ابن الكلبي في كتاب (" الأصنام " تحقيق المرحوم أحمد زكى باشا ، القاهرة - ١٩٢٥ - الطبعة الثانية ، مطبعة دار الكتب المصرية) نظرية مؤداها أن العرب كانوا أول أمرهم على دين إبراهيم (دين الحنفاء) لكن ذريته وذرية اسماعيل بن إبراهيم تكاثرت بمكة حتى ضاقت بهم ، فأخرج بعضهم بعضاً ، فتفسحوا فى البلاد التماساً للمعاش . وكان كلما ظعن من مكة ظاعن حمل معه حجراً من حجارة الحرم ، فحيثما حلوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة ، ومع ذلك ظلوا يحجون ويعتمرون . لكن الأمر انتهى بهم إلى أن نسوا الديانة الحنيفية التي كانوا عليها ، واستبدلوا بدين إبراهيم واسماعيل عبادة الأوثان . وكان أول من غيَّر دين اسماعيل عليه السلام هو عمرو بن لحي . وهذه الرواية مشهورة بين الأخباريين ، تختلف في تفاصيلها لكن تتفق في جوهرها أوردها ابن هشام في سيرته وجاءت كذلك في الروض الأُنف للسهيلى ، وفي بلوغ الأرب للألوسي .

ومصدر هذه الرواية ، أو مصدر جزء منها فقط ، هو القرآن نفسه : يذكرنا الله فى أكثر من سورة من كتابه العزيز أن الإسلام يجدد دين الحنيفية : دين ابراهيم ، أو يقتفي أثره مثل قوله تعالى : ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران : ٦٨) وكقوله : ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة : ١٣٥) . ومن أجل ذلك فما ينبغي أن نشكك في صحتها على نحو ما فعل بعض الكتاب العرب ؛ إذ أن ما يتعلق منها بتحول العرب عن دين إبراهيم إلى عبادة الأوثان ، ثم تجديد الإسلام لدين الحنفاء ثابت بورود نص عنه في القرآن الكريم .

كان العرب إذن عبدة أوثان وأصنام . والأصنام جمع صنم « وهو ما أتخذ إلاها من دون الله في تعريف اللغويين . وأما الوثن فهو مثل الصنم ، أي كلمة مرادفة لتلك الكلمة في عرف بعض العلماء . غير أن فريقاً آخر ومنهم ابن الكلبي فرّق بين الكلمتين ، فقالوا : إن الصنم هو المعمول من الخشب أو الذهب أو الفضة أو غيرها من جواهر الأرض ، وأما الوثن فهو ما صنع من حجارة . وقال بعض آخر إن الصنف ما كان له صورة كالتمثال . وأما الوثن فهو ما لا صورة له . وقالوا العكس أي أن الوثن كل ما له جثة معمولة من جواهر الأرض أو من الخشب أو من الحجارة كصورة الآدمى ، والصنم الصورة بلا جثة » (أنظر تاج العروس ٩ / ٣٥٨) « وثن » (٨ / ٣٧١) « صنم » ، لسان العرب (١٥ / ٢٤١) ، (١٧ / ٣٣٣) ، القاموس (٤ / ١٤١ ، ٢٧٤) - نقلا عن الدكتور جواد على : تاريخ العرب قبل الإسلام - الجزء الخامس (القسم الدينى - مطبعة المجمع العلمى العراقي ١٩٥٦ - ص ٧٦ - ٧٧) . وكانت الكعبة مقر أوثان لعرب وأصنامهم ولذلك كان لمكة وكانت لقريش باعتبار أنها سدنة الكعبة والقبيلة التى احتفظت بإدارة الكعبة والإشراف عليها مكان الصدارة على كل مدن الحجاز وقبائلها . أما أشهر آلهة الكعبة فكان «هبل» . وكان صنم «هبل» على صورة إنسان . ذكر المؤرخون أنه كان من العقيق الأحمر مكسور اليد اليمنى . أدركته قريش كذلك فجعلت له يداً من ذهب . ومن أقدم الأصنام التي عبدها العرب الصنم «مَناة» . وقد نصب على ساحل البحر الأحمر بين مكة والمدينة وكان معظما عند الأوس والخزرج بخاصة ، وإن كانت القبائل العربية الأخرى قد اشتركت فى تعظيمه والحج إليه . ومن أقدمها وأشهرها كذلك الصنم «اللات» وكانت له شهرة واسعة بين العرب الشماليين وبين عرب الحجاز أيضاً . وعند ظهور الإسلام كان معبده في مدينة الطائف . ومن بينها كذلك «العُزى» ، ويظهر أنها كانت نخلة إلى الشرق من مكة كان على العرب أن يحلوا عندها ويطوفون بها بعد حجهم وطوافهم بالكعبة . وفي رواية أخرى أنها كانت بيتاً به نخلة قدسها العرب لاعتقادهم بأن أرواح الآلهة قد حلت فيها . وقد ورد ذكر هذه

الأصنام الثالثة في القرن : ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللاتَ وَالْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَىٰ ﴾ (سورة النجم : ١٩-٢٠) . وهذه الأصنام الثالثة كانت إناثاً في نظر الجاهليين . وكانوا يقولون عنها : « هن بنات الله ، وهن يشفعن إليه » . وكانت شبه جزيرة العرب تعج بعدد كبير من هذه الأصنام . وبالمعابد والأماكن المقدسة التي انتشرت فيها انتشاراً واسعاً .

ويقدم القرآن الكريم جواباً عن فلسفة القوم وتعليلهم لعبادة الأصنام واتخاذهم لها أولياء من دون الله . فيقول عز وجل : ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ (الزمر : الآية ٣) . إذن ، لم تكن غالبة عرب الجاهلية زنادقة أو ملاحدة ينكرون وجود الله بل كانوا مشركين ، قدّسوا أصنامهم لتخذوا منها شفعاء عند الله ، وهذا الشرك ينطوى على الإقرار بوجود إله ، ما في ذلك ريب . ألم يكن أبو الرسول ﷺ يدعى عبدالله ؟ ألا يوجد فى القرآن الكريم آيات كثيرة تثبت أن قريشاً والعرب كانت تقر بوجود إله . بل تقر بوجود الله ؟ مثل : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ (العنكبوت : ٦١) . ومثل : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ ﴾ (لقمان : ٢٥) . ومثل : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ ﴾ (العنكبوت : ٦٣) . لكن إذا كان من الحق أن نقول بأن الشرك ينطوي على الإقرار بوجود الله ، فإنه ينطوى كذلك على الإقرار بوجود أنداد لله ، يحبها المشكرون كحب الله : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ ﴾ (البقرة : ١٦٥) . وهذا إن لم يكن معناه الكفر أو الزندقة بالمعنى الفلسفي فإنه كفر وأى كفر في المعنى الإسلامي لهذه الكلمة .

هذا التوحيد المشرك أو هذا الإيمان بالله والشرك به في الآن نفسه يمثلان عقيدة السواد الأعظم من الجاهليين . قال تعالى : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ (يوسف : ١٠٦) . لكن هذا لم يمنع من وجود نفر قليل منهم لم يؤمنوا بالله إطلاقاً . وكان هؤلاء هم الكفرة الزنادقة بالمعنى الفلسفي وهم " الدهريون " أو " الدهرية " . وهذه الكلمة تماثل كلمة : " الماديين " في الفلسفة الحديثة ، وتعبر عن الإتجاه الفلسفي الذي ينكر أصحابه وجود الله . وينكرون الخلق ، ويردُّون كل ما يحدث في العالم إلى فعل القوانين الطبيعية . وهي مأخوذة من (الآية ٢٤ من سورة الجاثية) التي تقول بلسان الكفار ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴾ .

ويبدو أن هذا المذهب قد اقتبسه العرب الذين قالوا به من الفرس ، عن طريق قوافل التجارة ، لأن الدهرية هي (الزروانية) من كلمة : زرفان أو زروان بمعنى الدهر في الفارسية ، وفي الأخبار أن هذا المذهب قد أصبح ديناً يجاهر الناس به في بلاد فارس في عهد يزدجر الثانى (٤٣٨ - ٤٥٧م) من ملكو الدولة الساسانية التى حكمت فارس قبل الإسلام واستمرت في الحكم من عام ٢٢٦ إلى عام ٦٥١م حين فتح العرب فارس .

(انظر دي بور : تاريخ الفلسفة - ترجمة أبو ريدة - الطبعة الرابعة عام ١٩٥٧ - ص١٥) .

لكن إذا كان معظم الجاهليين قد آمنوا بالله وأشركوا به . وكان نفر قليل منهم فقد هم الذين أنكروا وجوده إطلاقاً ، فقد حدث العكس فيما يتعلق بإيمانهم بالبعث أو النشور ، واعتقادهم بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة الدنيا . فإن معظم الجاهلين قد أنكروا هذا البعث ، والذين آمنوا به لم يكونوا إلا قلة .

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشهد بإنكار معظم عرب الجاهلية للبعث مثل : ﴿ وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ (الأنعام : ٢٩) ومثل :

﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾ (النحل : ٣٨) وهذه الآية كما أنها تشهد بإنكارهم للبعث فهي تشهد بوضوح أيضاً على إيمانهم بالله . ومثل : ﴿ وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيبًا ﴾ (الإسراء ٤٩ . وما عبدها) .

هذا هو موقف غالبية عرب الجاهلية بالنسبة إلى البعث . غير أن فريقاً من الجاهليين كما يقول أهل الأخبار كان يؤمن بالبعث وبالحشر بالأجساد بعد الموت ، ويستشهدون على ذلك (بالعقيرة) وتسمى (البلية) أيضاً . ويقصدون بذلك عقر ناقة أو جمل أو بقرة أو شاة عند قبر ميت ، فلا تعلف ولا تسقى حتى تموت جوعاً وعطشاً ، أو يحفر لها وتترك فيها إلى أن تموت . ويذكر أيضاً أنهم كانوا يعكسون رأس الناقة أو الجمل أى يشدونه إلى خلف بعد عقر إحدى القوائم أو كلها لكيلا تهرب ، ثم يترك الحيوان لا يعلف ولا يسقى حتى يموت عطشاً ورجوعاً . وذلك لأنهم كانوا يرون أن الناس يحشرون ركباناً على البلايا ومشاة إذا لم تعكس مطاياهم عند قبورهم (تاج العروس ، ١٠ / ٤٣) ، اللسان (١٨ / ٩٢) والنهاية (١ / ١١٥) نقلا عن جواد على ج ٥ ، ص ٢٥١) . وأنهم كانوا يطلقون مصطلح " اللزام " على الموت والحساب (المخصص ، ٦ / ١٢٢) ، اللسان (١٦ / ١٥) . وفى رواية أن بعض المشركين كان يضرب راحلة الميت بالنار وهى حية حتى تموت (الأغانى ، ١٦ / ٤٨) نقلا عن جواد على نفس الموضع . وإذا صح هذا ، فإن اعتقاد بعض الجاهليين بالبعث كان يشبه اعتقاد قدماء المصريين فيه .

* * *

(ب) النذر والحمس

ويتصل بعبادة الأوثان عند عرب الجاهلية عقيدتهم في النذر ، وهى عقيدة مشهورة ليس فقط عندهم ، بل عند غير العرب من الأمم وعند كل الأديان حتى البدائية منها ، وهي تقوم كما ورد في دائرة المعارف البريطانية على أن يتوسط الناذر إلى إلهه وآلهته بأن تجيب مطلبه ، أو تدفع شرا معيناً عنه ، وعليه تقديم كذا من النذور ، فهنا عقد ووعد بين طرفين في مقابل تنفيذ شرط أو شروط ، أحد طرفيه السائل صاحب النذر ، أما الطرف الثانى فهو الإله أو الآلهة ، وأما الشروط فهو تنفيذ المطالب التى يريدها الناذر ، وأما النذر فهو أشياء مختلفة ، قد تكون ذبيحة ، وقد تكون جملة ذبائح ، وقد تكون نقوداً ، وقد تكون فاكهة أو زرعا ، وقد تكون أرضاً ، وقد تكون حبساً لإنسان يهب نفسه أو مملوكه أو ابنه لإلهه أو لآلهته ، وقد يوهب ما في بطن المرأة وما في بطن الحيوان . وقد يكون النذر حيوانات حية ، وهكذا نجد مادة النذر كثيرة مختلفة متباينة بتباين الأشخاص (نقلا عن دائرة المعارف البريطانية ، ج ٥٢ ، ص ٢٦٠ ، مادة نذر - وعن دائرة معارف الأديان ، ج ١٢ ص ٢٦٤ - نقلها جواد على ج ٥ ، ص ١٩٦ - ١٩٧) .

ولا يهمنا هنا إلا النذر بالشخاص بصفة خاصة ، لأن فيه تقريراً للحياة الروحية عند عرب الجاهلية ؛ وهو ما نسعى إلى الوقوف عليه فى هذا الفصل ولأن فيه كذلك دحضاً للفكرة الشائعة عن هؤلاء العرب الجاهليين ، ونحن نجد هذا النوع من النذر مذكوراً فى القرآن الكريم فى سورة آل عمران : ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (آل عمران : الآية ٣٥ وما بعدها) .

وكان بعض نساء الجاهلية ينذرن أن يجعلن أولادهن (حمساً) إن شفى الرب إبنها من مرض ألم به . والحمس هم المتشددون فى الدين في تعريف أهل اللغة (والأحمس هو الذي وهب نفسه أو الذي يهبه أهله إلى الآلهة فينصرف في خدمتها . ومن هنا قيل للمتصلبين في دينهم والقائمين بتنفيذه بشدة (الحمس) وذلك لا نصرافهم إنصرافاً تاماً إلى خدمة الآلهة ، والعادة أن يؤدى ذلك إلى التشدد والتزمت بحكم هذه الحياة التى يحبونها) (جواد على ص ٢٠٠) .

قال ابن هشام في سيرته نقلا عن ابن اسحق (وقد كانت قريش - لا أدرى قبل الفيل أو بعده - ابتدعت رأى الحمس رأياً رأوه وأداروه فقالوا نحن بنو إبراهيم وأهل الحرمة وولاة البيت وقطان مكة وساكنيها فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلتنا ولا تعرف له العرب مثل ما تعرف لنا فلا تعظموا شيئاً من الحل كما تعظمون الحرم فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العرب بحرمتكم وقالوا قد عظموا من الحرم فتركوا الوقوف على عرفة والإفاضة منها وهم يعرفون ويقرون أنها من المشاعر والحج ودين إبراهيم ﷺ ويرون لسائر العرب أن يقفوا عليها وأن يفيضوا منها) (سيرة ابن هشام ج ١ - حيدث الحمس - الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية سنة ١٣٢٩ هـ - ص ١٧٩) .

ثم يمضى ابن إسحق فى حديثه عن الحمس . فيقول : « ثم ابتدعوا فى ذلك أمورا لم تكن لهم حتى قالوا لا ينبغى للحمس أن يأتقطوا الأقط ولا يسلئوا السمن وهم حرم ولا يدخلوا بيتاً من شعر ، ولا يستظلوا إن استظلوا إلا من بيوت الأدم ما كانوا حرماً (بيوت الأدم المصنوعة من الجلد) (نفس الموضع) .

وكان الحمس يشقون على أنفسهم حتى كانوا يتحرجون من المرور في ظل وهم حرم أو الوقوف تحت سقف ، ولذلك صاروا يدخلون من أظهر البيوت لئلا يظلهم ظل . وقد قضى الإسلام على هذه العادة وحرمها ونزل الوحى : ﴿ وَلَيْسَ

الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة : ١٨٩) . بل إن الإسلام قد حرَّم هذه الحركة كلها ، على الرغم من أننا نستطيع أن نعدها أول مظهر للحياة الصوفية عند العرب ، وعلى الرغم ما تشهد به من معرفة العرب بأحوال الزهد والتقشف في العبادة ، وذلك لأن الحمس قد اشتطوا في زهدهم حتى كان الرجال منهم يطوفون بالكعبة عراة وهم حرم . أما النساء فكانت الواحدة منهن تضع ثيابها كلها « إلا درعا مفرجا عليها ، ثم تطوف فيه . ولذلك نزل الوحى : ﴿ يا بنى أدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا أنه لا يحب المسرفين ، قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾ .

* * *

ولم تقتصر وثنية القوم على عبادة الأصنام والشرك بالله عن طريقها وتقديم النذور إليها ، بل تمثلت كذلك في اعتقادهم بأثر الجن في حياتهم حتى تصوروهم آلهة وشركاء لله فى إدارة دفة هذا الكون . وقد يكون مردُّ ذلك إلى اعتقاد الجاهليين بمخالطة الأرواح لهم ، وسكناها فى لكل مكان من هذه الأرض مع قدرتها على النفع والضر ، وليس الجاهليون بدعا فى ذلك فقد كان هذا الاعتقاد معروفا عند العبرانيين والبابليين والإغريق والرومان والمصريين والهنود ، وقد قسموا الجن إلى طائفتين : خبيث وطيب ومن الخبيث الشيطان والشياطين ، أما الطيب فهم الملائكة جند الله . لكن يبدو أن هذا هو تقسيم العبرانيين للجن ، أما الجاهليون فالأغلب أنهم كانوا يعتقدون أن الجن كلهم خبثاء يؤذون ، أما الملائكة فهم عندهم روحانيون ، أى أنهم من أرواح .

وليس من شك فى أن فريقاً من عرب الجاهلية قد عبد الملائكة والجن معاً كما يتبين ذلك من الآية الكريمة : ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ

إيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ﴾ (سبأ ، الآية ٤٠ - ٤١) ، بل إنهم زعموا وجود نسب أو مصاهرة بين الجن وبين الله : ﴿ وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴾ (الصافات الآية : ١٥٨) . وكان الجاهليون يعتقدون أن الملائكة إناث ، فهم يمثلون عندهم بنات الله : ﴿ أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيماً ﴾ (الإسراء الآية : ٤٠) . أو هذه الآية الأخرى : ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴾ (الزخرف الآية : ١٩) .

أما الجن ، فقد أسكنها الجاهليون المواضع الموحشة المقفرة . وطالما فسروا حدوث العواصف والزوابع بسببها . وللجن عندهم قدرة على التشكل بالشكل الذي تريده ، لكنها تقوم بأعمالها في الغالب بشكل غير منظور لأنها أرواح .

وقد أضاف الجاهليون إلى بعض الناس من ذوى المواهب القدرة على الاتصال بالآلهة والأرواح والأستئناس بها واسترضائها حتى تمنع الشر وهؤلاء هم الكهان. وهم بمثابة الأحبار عند اليهود والرهبان عند النصارى . والكهان هم المتنبئون بالغيب . وقد كانت القبيلة تلجأ إليهم لاستشارتهم فى كل أمر عظيم ، للتنبؤ لها عما ستفعله فى المستقبل (وهذه هى الكهانة الحقيقة) وإما للتفرس في الأمور أو الأشياء لاستخلاص الأسرار منها ، أو لمعرفة مكان الأشياء الضائعة مثلا (وهذه هى العرافة) . ويتصل بالكهانة والعرافة علوم القيافة والفراسة التى كان يمارسها الكهان أيضاً ويشاركهم في ممارستها الناس العاديون . القيافة نوعان: قيافة الأثر وتقوم على تتبع آثار الأقدام والأخفاف والحوافر لمعرفة أصحابها . ويحكى أن أهل القيافة كانوا يفرقون بين أثر قدم الشاب والشيخ ، وقدم الرجل

والمرأة (والبكر والثيب) . وقيافة البشر وهى تقوم على الاستدلال بهيئات أعضاء الشخصين على المشاركة والإتحاد فى النسب والولادة . أما الفراسة فهى الاستدال بهيئة الإنسان وأشكاله وألوانه وأقواله على أخلاقه وفضائله ورذائلة (كبر الدماغ دليل على العقل - كبر الرأس تدبير وعقل - نتوء الجبهة فهم وإدراك وصغرها واستدارتها جهل - وخشونة الشعر دليل على الشجاعة . وتفريق الأسنان ضعف - وغور العين خبث ، ومن طرق التنبؤ عند الكهان الاستقسام بالأزلام . والأزلام هى الأسهم التى يكتب عليها بعبارات يفهم منها جمل من نوع الجمل التي لها علاقة بفعل أو بنهى عن فعل ، يحملها الكاهن معه أو توضع عند سادن الصنم ، فإن جاء أحد يريد الاستقسام أجال الكاهن أو السادن الأزلام فما يخرج يعمل به . ومن طرق التنبؤ المعروفة عند الجاهليين أيضاً «الزجر» وهو رمى الطيور بالحصاة ثم يصيح الرامى ليفزعها ويزجرها وعندئذ يراقب حركة طيرانها فإن تيامنت تفاءل بها وإن تشاءمت أى تياسرت تشاءم بها .

ولا أدل على اعتقاد الجاهليين بشيوع الأرواح فى عالم المادة والحيوان من عقيدتهم فى التفاؤل والتشاؤم . فهناك حيوانات معينة عندهم لها أثرها في حياة الإنسان مثل الغراب والديك والبومة والغول والحيات والسحالى والعفاريت (أنظر فى ذلك : الأساطير العربية قبل الإسلام - للدكتور محمد عبدالمعيد خان ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٥١ نقلا عن جواد على ج ٥ ص ٤٠) . وقد ورد في الحديث أن الرسول كان يتفاءل ولا يتطير أى لا يتشاءم ، وذلك لما فى التفاؤل من أثر طيب من أعمال الإنسان ، وحديث «الطرية شرك» .

ولا أدل على ذلك أيضا من عقيدتهم فى السحر واعتقادهم بأن السحرة قادرون على مداواة الإنسان من أمراض عديدة بطرد الأرواح الشريرة من جسم المريض ، وبخاصة بتخليص جسم المجنون من الجن لأن الجنون عندهم من عمل

الجن ، والطب فى اللغة هو السحر . ومن طرق السحر المعروفة عندالجاهليين النفث فى العقد الذى دلت عليه الآية الكريمة : ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ (الفلق : الآية ٤) . وهو عبارة عن عقد سبع عقد فى أوراق نبات أو حبل . والنفث فيها بالفم مع وضع مادة سحرية فيها .

وهكذا نرى أن وثنية الجاهيين يتسع معناها حتى تصبح إيماناً بشيوع الأرواح فى الطبيعة ، وما كنا لنتوقع من هذه الديانة البدائية هذا الفصل المنظم بين عالم الروح وعالم المادة الذى تألفه عقولنا الآن . وأياً ما يكون الأمر ، فإن الوقوف على وثنية الجاهليين فى الصورة التي قدمناها تطلعنا على جانب من جوانب الحياة الروحية عند العرب فيما قبل الإسلام . وتصحح الفكرة الشائعة التى تصورهم لنا ملحدين كأشد ما يكون الإلحاد ، مغرقين فى المادية ، بعيدين كل البعد على العقائد ، لا يعرفون من أمر العالم الروحى شيئاً .

* * *

(جـ) الحنفاء

لم يرد فى القرآن الكريم اسم للدين الذى ينسب إليه الحنفاء على النحو الذى نسب به اليهود إلى اليهودية والنصارى إلى النصرانية مثلا ، مما يدل على أنها ليست ديانة خاصة من ديانات أهل الجاهلية ، بل هى صفة أطلقت على من عرف بنبذه الشرك وبميله إلى التوحيد . فقيل له «حنيف» فى المفرد وجمعه «حنفاء» (أنظر فى كلمة حنيف السور والآيات الآتية : البقرة ١٣٥ - آل عمران ، ٦٧ - النساء ١٢٥ - الأنعام ٧٩ - ١٦١ - يونس ، ١٠٥ - النحل ١٢٠ ، ١٢٣ - الروم ٣٠ - وانظر فى كلمة حنفاء سورة الحج الآية ٣١ و، وسورة البينة الآية ٥) .

وقد صور الإسلام نفسه للعرب منذ البدء على أنه تجديد لدين إبراهيم الحنيف . يقول الله تعالى : ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل ١٢٣) . وأخبرهم أن هذا الدين هو «فطرة الله التى فطر الناس عليها» . وقد رأينا سابقاً أن هذا هو السبب الذى من أجله ذاع بين المسلمين أنهم يجددون دين إسماعيل وإبراهيم ، وأن الجاهليين انحرفوا عن هذا الدين القيّم إلى عبادة الأوثان ، وأن على العرب أن يرتدوا عن الوثنية إلى التوحيد مرة إخرى ليقتفوا أثر الحنيفية السمحاء . ولا تكاد توجد آية من القرآن الكريم تتحدث عن إبراهيم عليه السلام إلا وتذكر أنه كان حنيفاً وكانت مسلماً وما كان من المشركين ؛ اللهم إلا آيات السورة المسماة باسمه : سورة إبراهيم ، إذ أن مما يلفت النظر أنه لم يرد فى هذه السورة كلها كلمة حنيف أو حنفاء ، وإن كان قد نص فى آياتها على الدعوات التى وجهها إبراهيم لربه أن يجنبه هو وبنيه عبادة الأصنام ، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (سورة إبراهيم ،الآية ٣٥) .

ومن الحنفاء المشهورين فى الجاهلية الذين قال الأخباريون عنهم إنهم نبذوا عبادة الأصنام : قس بن ساعدة الإيادى ، وزيد بن عمرو بن نفيل وأمية بن أبى

الصلت ، ووكيع بن زهير الإيادى ، وسيف بن ذى يزن ، وورقة بن نوفل القرشى، والمتلمس بن أمية الكناني ، وزهير بن أبى سلمى وخالد بن سنان وغيرهم . وقد شك الدكتور طه حسين في كتابه فى الأدب الجاهلى فى شخصيته المتلمس ، وشك فى كل الشعر المنسوب إلى أمية بن أبى الصلت والمتلمس ، بل شك فى كل الشعر المنسوب إلى الحنفاء . إذا يقول : «ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذى يضاف إلى أمية بن أبى الصلت وإلى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله إنما انتحل انتحالا انتحله المسلمون ليثبتوا كما قدمنا - أن للإسلام قدمة وسابقة فى البلاد العربية . ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء والمتحنفين إلا مع شيئ من الاحتياط والشك غير قليل » . (ص ١٤٨ من الأدب الجاهلى) وقد يكون ثمة دافع حقيقى إلى هذا التشكك ، بخلاف الدوافع الفنية النقدية التى أقام الدكتور عليها بحثه ، ذلك أن بعض المستشرقين من أمثال كليمان هوار (المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤ - نقلا عن طه حسين ص ١٤٥) وقف «موقف المستيقن المطمئن» إلى شعر أمية مثلا بل وجعله مصدراً من مصادر القرآن ، يضاف إلى المصادر العديدة الأخرى التى قال بها المستشرقون للقرآن لكننا نرى أنه حتى ولو كان هذا الشعر الذى نسب إلى الحنفاء مزيفاً كله ، وحتى ولم لم يقل به أصحابه الذين نسب إليهم ، وحتى ولو كان واضعوه الحقيقيون هم المسلمون الذين جاءوا من بعد ، فإنه على أى حال يصور عقيدة هؤلاء الحنفاء تصويراً طيباً . وسيان بعد ذلك إن كانوا قد نطقوا فعلا بهذا الشعر المنسوب إليهم . أم كان المسمون الذين جاءوا من بعدهم هم الذين أنطقوهم ما لم يقولوه . أما فيما يتعلق بمعرفة النبي لشعر أمية ، وأنه كان مصدراً من مصادر القرآن فيما يزعم بعض المستشرقين ، فموقفنا من ذلك هو موقفنا بالنسبة إلى كل التأثيرات اليهودية والنصرانية والغنوصية التي زعم المستشرقون أنها أثرت فى القرآن والأحاديث النبوية على السواء . وخلاصة

موقفنا هذا أننا حتى لو سلمنا بأن النبى قد عرف كل هذه المؤثرات وأحاط بها ، وهو أمر مشكوك فيه إلى أبعد الحدود بالنسبة إلى رجل أمى ، فإن هذا لا ينفي مطلقاً أن القرآن تنزيل من لدن عزيز حكيم ، وأن الأحاديث النبوية الصحيحة من وحي الله تعالى لأن الرسول لا ينطق عن الهوى ، وكل ما صدر عنه إن هو إلا وحي أوحى له به . ولا نرى فى القول بوجود تشابه بين مادة الأحاديث مثلا ومادة هذه التعاليم ما يضير الإسلام لأن الإسلام لم يأت ليلغى الأديان السابقة ، بل ليتمم رسالتها . ونحن نرى فى كل هذا أمراً طبيعياً . بل إننا نرى أن الشاذ حقاً وأن ما يضير الإسلام حقاً أن يكون قد جاء كتابه المقدس أو تكون قد جاءت الأحاديث النبوية خَلواً من ذكر هذه العقائد والتعاليم . إن القرآن يذكرها ، والأحديث النبوية تذكرها ، ليحدد الإسلام موقفه منها ، فيقبل ما كان متفقاً وما جاء به قل أو كثر ، وينفى ما حور وحرف منها قل أو كثر . ويبين أوجه النقص التي اشتمل عليها باعتبار أنه متمم لها وخاتم الدعوات . وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة إلى الأديان السابقة ، بل إلى التعاليم الغنوصية نفسها التي لابد وأنها كانت منتشرة بين العرب عند ظهور الدين الجديد وأراد هذا الدين أن يحدد موقفه منها ليوكون القوم على بينة من أمرهم بصددها .

فلا بأس إذن من أن نذكر بعض أشعار الحنفاء ؛ أياً كانت عقيدتهم التي لا شك في وجودها قبل الإسلام بدليل ذكر القرآن لها . ولا شك في وجود من يمثلها . وبهذا فإنها على أى حال تصور لنا معالمها . وتدلنا على بعض جوانب الحياة الروحية التى كان يحياها الجاهليون .

من بين هؤلاء الحنفاء زيد بن عمر الذى يروى صاحب الأغانى (ج٣) أنه «كان أحد من اعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ذبائحهم وكان يقول يا معشر قريش أيرسل الله قطر السماء وينبت بقل الأرض ويخلق السائمة فترعى فيه وتذبحوها لغير الله . والله ما أعلم على ظهر الأرض أحداً على دين إبراهيم غيرى» .

ومن شعره :

عـزلت الجن والجنان عـنـى	كـذلك يفـعل الجلد الصـبـور
فلا العزى أدين ولا ابنتيـها	ولا صـنمى بنـى طـمس أديـر
ولا عتمـا أديـن وكان ربـاً	لنا فى الدهر إذ حلمى صغير
أربـاً واحـداً أم ألـف رب	أدين إذا تقـسـمت الأمـور
ألـم تعلم بـأن اللـه أفنى	رجـالا كـان شـأنهم الفجـور
وأبقـى آخـرين ببر قـوم	فـيربو منهـم الطفل الصغير

ومن بين الحنفاء كذلك ورقة بن نوفل . يقول عنه صاحب الأغانى «هو أحد من اعتزل عبادة الأوثان فى الجاهلية وطلب الدين وقرأ الكتب وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان» . ثم يضيف وكان إمرأ تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبرانى فيكتب بالعبرانية من الإنجيل ما شاء أن يكتب .

ومن شعره :

أقول إذا ما زرت أرضاً مخوفة	حنانيك لا تظـهر علىَّ الأعاديا
حنانيك إن الجن كانت رجاءهم	وأنـت إلـهى ربنـا ورجائيا
أديـن لـرب يستجـيب ولا أرى	أدين لمن لا يسمع الدهر داعياً
أقول إذا صلت فى كـل بيعـة	تباركت قد أكثرت باسمك داعياً

ومن بينهم كذلك أمية بن أبى الصلت روى عنه أنه قال : أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد " ألا كل شئ ما خلا الله باطل " . وروى عنـه كذلك أنه قال ": " كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنيفية زور " وقال صاحب الأغانى عنه " كان أمية بن أبى الصلت قد نظر فى الكتب وقرأها ولبس المسوح متعبداً وكان

ممن ذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفية وحرَّم الخمر وشك فى الأوثان ، وكان محققاً والتمس الدين وطمع فى النبوة لأنه قرأ فى الكتب أن نبياً يبعث من العرب . فكان يرجو أن يكون هو . قال : فلما بعث النبى ﷺ قيل له هذا الذى كنت تسترتيث وتقول فيه . فحسده عدو الله . وقال وإنما كنت أرجو أن أكونه . فأنزل الله فيه عز وجل : " واتل عليهم نبأ الذين آتينا أياتنا فانسلخ منها " .

ومن شعره :

الحمد لله ممسانا ومصبحنا ... بالخير صبحنا ربى ومسانا

رب الحنيفية لم تنفد خزائنها ... مملوة طبق الآفاق سلطانا

إلا نبى لنا منا فيخبرنا ... ما بعد غايتنا من رأس محيانا

ولذلك قال النبي عنه : " أمن لسانه وكفر قلبه " (المعارف ص ٢٨) .

ومنهم كذلك خالد بن سنان الذى يروى أن النبي قال فيه : " ذلك نبى أضاعه قومه " . وأتت ابنة رسول الله ﷺ فسمعته يقرأ : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فقالت : " كان أبى يقول ذا " (المعارف لابن قتيبة ص ٢٩) .

* * *



(د) الصابئة

وردت كلمة " صابئة " أو " الصابئون " في القرآن الكريم في بعض الآيات (سورة المائدة ، الآية ٦٩ - سورة البقرة ، الآية ٦٢ - سورة الحج ، الآية ١٧) ويبدو من هذه الآيات أن الصابئة كانت جماعة على دين خاص ، وأنها كانت تمثل طائفة مثل اليهود والنصارى .

ويقال فى اللغة صبا الرجل إذا عشق وهوى ، ويقال أيضاً صبا إذا مال وزاغ . وعلى هذا ، فالصابئة فى رأي الإسلام جماعة مالوا وزاغوا عن عبادة الله الواحد ، وعشقوا الكواكب ، وعبدوها من دونه تعالى ، فأشركوا به . وبهذا الاعتبار ، يكون الصابئون مشركين وثنيين بمعنى من المعانى ، استعاضوا عن عبادة الأوثان والأصنام بعبادة الكواكب . ويبدو أن هذه الديانة كانت منتشرة بوجه خاص بين العرب الجنوبيين الذين عبدوا القمر والشمس والزهرة ، وكان القمر فى هذا الثالوث يرمز إلى الأب والزهرة إلى الدين ، والشمس إلى الأم . وقد أشار القرآن الكريم إلى أن بعض العرب قد سجدوا للشمس والقمر ، ونهاهم عن ذلك ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ (فصلت ، الآية ٣٧) وأشير أيضاً في كتاب الله إلى أن بعض العرب قد عبدوا نجما يقال له الشعرى . وهو نجم وقاد يتبع الجوزاء . وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَىٰ ﴾ (النجم ، الآية ٤٩) .

وأشير أيضاً في الكتاب إلى عبادة قبيلة سبأ الحميرية وملكتها بلقيس الشمس . ففي حديث الهدهد لسيدنا سليمان يقول القرآن الكريم : ﴿ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ

أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لا يَهْتَدُونَ﴾ (النـمـل ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤) .

والصابئة بهذا كلمة ضد الحنفاء . لأن الصابئين مشركون ، والحنفاء غير مشركين . وقد صور القرآن الكريم هذا التناقض بين الديانتين تصويراً بديعاً على لسان سيدنا إبراهيم الخليل ، أول الحنفاء على النحو التالى : ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (سورة الأنعام الآيات من ٧٥ - ٧٩) .

لكن الشهرستانى يروى لنا نشأة الصابئة والفرق بينها وبين ديانة الحنفاء على النحو التالى : " وكانت الفرق فى زمام إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين أحدهما الصابئة والثانية الحنفاء ، فالصابئة كانت تقول إنا نحتاج فى معرفة الله ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط . لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً . وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب ، والجسمانى بشر مثلنا يأكل ويشرب مما نشرب يماثلنا فى المادة والصورة : قالوا : " لئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون " ، والحنفاء كانت تقول إنا نحتاج فى المعرفة والطاعة إلى متوسط من جني البشر يكون درجته في الطهارة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات ، يماثلنا من حيث البشرية ويمايزنا من حيث الروحانية . فيتلقى الوحى بطرف الروحانية ويلقى إلى نوع الإنسان بطرف البشرية . وذلك قوله تعالى : ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى﴾ وقال جل ذكره : ﴿ قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا ﴾ (الملل والنحل ، ج٢ . ص ٧٠ - ٧١ - المجلد الثانى بالمطبعة الأدبية بسوق الخضار ، ١٣١٧ هـ) .

هذا هو الأصل فى نشأة الصابئة . وإذا كان هذا صحيحاً فإن شقة الخلاف بينهم وبين الحنفاء بل بينهم وبين المسلمين أنفسهم لابد أن تضيق إذ أن الصابئة بهذا الاعتبار لن يكونوا مشركين ، بل هم موحدون مبالغون فى الاعتماد على الروحانيات . ويبدو أن الآيات القرآنية التى ورد فيها ذكر الصابئة تفرق بينهم وبين المشركين . اقرأ مثلا قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (الحج ، الآية ١٧) . واقرأ أيضا كيف أن الله تعالى يطمئن بعض الصابئة ممن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، الأمر الذى يدل على أن الصابئة أو أن بعضهم ليسوا كفرة وليسوا مشركين . يقول تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة : ٦٢) ففى هذه الآية وغيرها نجد أنفسنا بصدد فريق خاص من الصابئة ، لا نستطيع أن نعدهم مشركين بالله .

لكن من الحق أن نقول إن هذا الاتجاه الروحى الخالص للصابئة لم يكن إلا فى أول عهدها فقط . ومع تطور هذه الفرقة أصبحت فرقة مشركة يعبد أصحابها الكواكب من دون الله .

لكن اشراك الصابئة بالله وعبادتهم للكواكب جاء مع تطور هذه العقيدة التى رأينا نشأتها الروحية الخالصة . ويفسر لنا الشهرستانى هذا التطور على النحو التالى : " ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة والتقرب إليها بأعيانها والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها وهى السيارات السبع وبعض الثوابت ، فصابئة الروم مفزعها السيارات ، وصابئة الهند مفزعها الثوابت ..... وربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التى لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى عن الإنسان شيئاً . والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب والثانية هم عبدة

الأصنام ، وكان الخليل مكلفاً بكسر المذهبين على الفرقتين وتقرير الحنيفية السمحة السهلة (ج٢ ، المجلد الثانى ، ٧١) .

وفى رسالة الإمام فخر الدين الرازى عن الفرق ، وهى الرسالة المسامة " اعتقادات فرق المسلمين والمشركين " (مراجعة وتحرير ، على سامى النشار ، الناشر مكتبة النهضة المصرية) يبين لنا الرازى هذا التطور الذى لحق الصابئة على النحو التالى : " فى الصابئة : قوم يقولون إن مدبر هذا العالم وخالقه هذه الكواكب السبعة والنجوم . فهم عبدة كواكب . ولما بعث الله إبراهيم عليه السلام كان الناس على دين الصبائية فاستدل إبراهيم عليه السلام فى حدوث الكواكب كما حكى الله تعالى عنه فى قوله " لا أحب الآفلين " . وأعلم أن عبادة الأصنام أحدث من هذا الدين لأنهم كانوا يعبدون النجوم عند ظهورها ولما أرادوا أن يعبدوها عند غروبها لم يكن لهم بد من أن يصوروا الكواكب صوراً ومثلا : فصنعوا أصناماً واشتغلوا بعبادتها فظهرت من هنا عبادة الكواكب (ص٩٠) .

* * *

لذلك ، علينا أن نفرق بين صنفين من الصابئة : صابئة حنفاء وصابئة مشركين . والمشركون منهم هم عبدة الكواكب ، بل عبدة الهياكل التى آقاموها وكانوا يختلفون إليها للعبادة على النحو الذى كان يختلف النصارى واليهود إلى الكنائس والبيع (جمع بيعة وهى الكنيسة) : أما الصنف الأول من الصابئة فلا فرق بينهم وبين الحنفاء . إذ أنهم كانوا من أتباع إبراهيم الخليل ، ولم يكونوا مشركين بوجه . بل إننا قد رأينا أنهم بالغوا فى اتجاههم الروحانى .

* * *

(هـ) ديانات فارس

لا نقصد بهذا العنوان بيان الديانات التى كان يدين بها الفرس ، فإن هذا لا يهمنا هنا ، بل نقصد بيان الديانات التى نشأت فى فارس وشاعت بين عرب الجاهلية عن طريق قوافل التجارة إلى اليمن فى الجنوب حيناً وإلى حدود فارس فى الشمال حيناً أخر . عبر إمارة الحيرة . واعتنقها بعض الجاهليين وأصبحت تمثل لوناً من ألوان الحياة الروحية عندهم . مما حدا بالقرآن إلى الاهتمام بأمرهم والرد عليهم . فالقرآن يحدثنا عن المجوس . ويرد عليهم (الحج الآية ١٧) ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ . وهو لا يرد على مجوس الفرس بل على مجوس العرب ، وليس من شك فى أن معرفة العرب بهذه الديانات كانت فى أو ل أمرها مبهمة غير واضحة ، وانها لم تتضح إلا بعد الفتح الإسلامى وامتزاج الفرس بالعرب على نحو وثيق .

وحينئذ فقط عرف العرب من أمر المجوس أكثر مما عرفوه عنهم أول الأمر . فالعرب كانوا يعرفون مثلا أن المجوس هم عبدة النار .

يقول ابن قتيبة فى المعارف " وكانت المجوسية فى تميم فهم ذرارة بن عدس التميمى وابنه حاجب بن ذراره وكان تزوج ابنته ثم ندم . ومنهم الأقرع بن حابس كان مجوسياً وابو سوء جد وكيع بن حسان كان مجوسياً " (المعارف : ابن قتيبة الطبعة الأولى ١٩٣٤ ، ص ٢٦٦) . وابو يزيد أحمد بن سهل البلخى يقول فى كتابه البدء والتاريخ : كانت المزدكية والمجوسية فى تميم ، ومن آثار هذه الديانة فيهم نار الاستسقاء ونار الحلف وحلفهم بالرماد والنار (نقلا عن كتاب أديان العرب فى الجاهلية – تأليف محمد نعمان الجارم – الطبعة الأولى مطبعة السعادة ١٩٢٣ ، ص ١٩١ ، ١٩٢) .

ومعنى هذا أن العرب كانت على علم بأن المجوس هم عبدة النار فقد ذكر الألوسى مثلا فى بلوغ الأرب (ج ٢ ص ٢٣٣) : أن أشتاتاً من العرب عبدت النار . سرى إليها ذلك من الفرس والمجوس ، ومن صلات العرب التجارية باليمن وبالحيرة . وكانوا يعرفون أيضاً أن النار لم تكن تعبدها المجوس لذاتها ، بل لأنها تمثل عندهم إله الخير ، لكن الأغلب أن معرفتهم بالمجوس وقفت عند هذا الحد . أما معرفتهم بفرق المجوس من زرادشتية ومانوية أو منانية ومزدكية ونحوها ، ومعرفتهم بانطواء المجوسية على التثنية أو الثنوية لاعتقادها بوجود أصلين أو مبدأين للوجود : مبدأ للخير وهو النور ويسمى بالفارسية يزدان . ومبدأ للشر وهو الظلمة ويسمى بالفارسية إهرمن ، ووقوفهم على اختلاف فرق المجوسية فيما بينها حول قدم المبدأين أو قدم أحدهما فقط ، وحول الطريقة التى تمَّ بها امتزاجهما وحول النزاع القائم بينهما والمظاهر التى اتخذها هذا النزاع فى العالم ، فإن معرفة العرب بهذا كله لم يتم إلا متأخراً .

لكن هل كان مجوس الجاهلية الذين ورد ذكرهم فى القرآن الكريم على علم بكل هذه التفاصيل ؟ وهل كان بعضهم مثلا من اتباع زرادشت والبعض الآخر من اتباع مانى أو مزدك ؟ وهل انقسموا فيما بينهم شيعاً على النحو الذى صوره كتاب المقالات فيما بعد ، وعلى النحو الذى ظهر خصوصاً من رد متكلمى المعتزلة والأشاعرة والشيعة وغيرهم من فلاسفة الإسلام المتأخرين عليهم ؟ ليس أمامنا دليل على ذلك . لكن ليس أمامنا أيضاً دليل على غير ذلك ، أى أنه ليس أمامنا ما يثبت جهل مجوس الجاهلية بكل التعاليم التى قامت عليها ديانتهم وبالخلافات الكثيرة التى أثريت حولها . وأياً ما يكون الأمر ، فإننا سنقدم هنا صورة لديانات الفرس عند العرب وهى الصورة التى عرفها المتكلمون والفلاسفة وكتاب المقالات وتولوا الرد عليها ، وتألف من مجموعة هذه الرود على مر العصور جزء هام من الفلسفة الإسلامية ، على نحو ما سيتضح ذلك فيما بعد ، ومن الطبيعى أننا لن نذكر هنا هذه الرود لأن موضوع حدثنا هنا فقط هو عصر الجاهلية .

فالمجوس هم الثنوية الذين يقولون بأصلين للعالم . يقول الشهرستانى فى حديثه عن الثنوية " اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد يسمون أحدهما النور والثانى الظلمة ، وبالفارسية يزدان وأهرمن . ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين : بيان سبب امتزاج النور بالظلمة والثانى سبب خلاص النور من الظلمة . وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معاداً ، (الملل والنحل ج٢ ، ص ٧٢ - ٧٣) . ويمضى الشهرستانى فبين لنا أن المجوس الأصلية زعمت أن الاصلين ليسا قديمين بل النور وحده هو الأزلى والظلمة محدثة : والمجوس فرق : أهمها الكيومرثية (نسبة إلى كيومرث وهو آدم عندهم) قالوا فى تعليل حدوث الشر من العالم " إذن يزدان فكر فى نفسه أنه لو كان لى منازع كيف يكون ، وهذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدث الظلام من هذه الفكرة " ، ومنهم كذلك الزراونية " قالوا إن النور أبدع أشخاصاً من نور كلها روحانية نورانية ربانية لكن الشخص الأعظم الذى اسمه زروان شك فى أى شئ من الأشياء فحدث أهر من الشيطان من ذلك الشك " (ص ٧٤) . ومنهم المسخية " قالت إن النور كان وحده نوراً محضاً ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة " (٧٦) . ومنهم الزرادشتية اتباع زرادشت توفى حوالى ٥٨٣ ق . م : " وكان دينه عبادة الله والكفر بالشيطان والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجتناب الخبائث وقال النور والظلمة أصلان متضادان وكذلك يزدان واهر من وهما مبدأ موجودات العالم وحصلت التركيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة . والبارى تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو احد لا شريك له ولا ضد ولا ند ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة كما قالت الزروانية . لكن الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة . ولو لم يمتزجا لما كان وجود للعالم . وهما يتفاوتان ويتغالبان .. والبارى تعالى هو مزجهما وخلطهما لحكمة رآها فى التركيب " (ص ٧٨) . ولعلنا نكون قد لاحظنا الفارق الضخم

بين الزرادشتية وغيرها من فرق المجوس فأصحاب الإثنين أو الثنوية من المجوس يقولان إن الأصليين كانا أزليين ، أما المجوس وفرقها الكيومرثية والزروانية والمسخية فقد قالوا جميعاً بأن الأزلى هوالنور فحسب أما الظلمة فحادثة . أما الزرادشتية فقد قالت بأن النور والظلمة حادثان وهما مخلوقان وأن خالقهما هو الله تعالى . ولذلك فإن الفخر الرازى فى رسالته فى الفرق لم يضع الزرادشتية من بين فرق الثنوية أو الثانوية لأن فرق الثانوية عنده أربع فقط هى المانوية الديصانية والمرثونية والمزدكية .

ومن فرق المجوس أيضاً المانوية أصحاب مانى بن فتك الحكيم الذى ظهر فى زمان شابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور وذلك بعد عيسى عليه السلام . أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية . وقد رغم الحكيم مانى أن " العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا .... متحاذيان تحاذى الشخص والظل " . وهما ضدان فى كل شئ . فالنور جوهره " حسن فاض لكريم صافى نقى طيب الريح حسن المنظر ، والظلمة جوهرها " قبيح ناقص لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر " .

واختلفت المانوية فى المزاج وسببه والخلاص وسببه وقال بعضهم إن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق لا بالقصد والاختيار . وقال أكثرهم إن سبب المزاج إن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل فنظرت الروح فرأت النور فبعث الأبدان على ممازجة النور فأجابتها لإسراعها إلى الشر (الشهرستانى ص ٨٣) .

والفارق الجوهرى بين الزرادشتية والمانوية أن زرادشت كان يرى أن هذا العالم الحاضر عالم خير لما فيه من مظاهر نصره الخير على الشر ، فى حين أن مانى يرى أن نفس الامتزاج شر يجب الخلاص منه . وكان زرادشت يعيش وينصح بالعيش عيشة طبيعية من زواج ونسل ، بينما ذهب مانى إلى تحريم هذا فكان أقر إلى الرهبانية .

ومنها المزدكية نسبة إلى مزدك الذى شهر فى أيام قاد والد أنو شروان حوالى ٤٨٧ م . وأقوال المزدكية شبيهة بأقوال المانوية فى الكونين والأصلين إلا أن مزدك كان يقول إن النور يفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق ، وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال . ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب الناس والأموال فأحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم فى الماء والنار والكلأ " . ويروى الفخر الرازى أن مزدك طلب من قباذ أن يبعث أمرأته ليمتع بها غيره . فتأذى أنوشروان من ذلك الكلام غاية التأذى . وقال لوالده : اترك بينى وبينه لأناظره فإن قاطعنى طاوعته وإلا قتلته ، فلما ناظر مع أنوشروان انقطع مزدك وظهر عليه أنوشروان فقتله وأتباعه الذين كان معظمهم من الفقراء الذين أعجبتهم تعاليمه اللادينية .

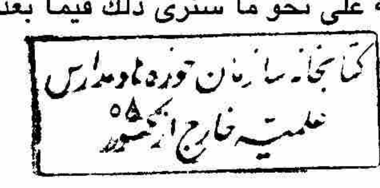
ومنها كذلك الديصانية أصحاب ديصان الذين اثبتوا هم أيضاً أصلين نوراً وظلاماً ... وقالوا إن النور يفعل الخير قصداً واختياراً والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً (ص ٨٨) . ويقول الإمام الفخر الرازى فى رسالته عن الفرق إن الفارق بين الديصانية والمانوية إن المانوية يقولون إن النور والظلمة حيان . والديصانية يقولن النور حى والظلمة ميتة .

ومنها المرقونية كما يسميها الشهريتانى أو المرقيونية كما يسميها صاحب "الحور العين" الذين أثبتوا قديمين أصلين مضادين أحدهما النور والآخر الظلمة . وأثبتوا أصلا ثالثاً وهو المعدل الجامع . وهو سبب المزاج . فإن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وقالوا الجامع دون النور فى الرتبة وفوق الظلمة . وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم (ص ٨٩) .

وعلى الزغم من أن الشهرستانى يعد المجوس هم الثنوية ويذكر فرق هؤلاء على أنها فرق أولئك . إلا أن الأمير علامة اليمن أبو سعيد نشوان الحميرى الموفى ٥٧٣ هـ صاحب كتاب " الحور العين " قد وضع فرق الثنوية وفرق المجوس كل على حدة . وهو يذكر من فرق الثنوية المانوية الديصانية والمرقونية والماهانية .

وهى نفس الفرق التى وضعها الفخر الرازى للثنوية باستثناء الفرقة الأخيرة وهى الماهانية (أصحاب ماهان) وهى شبيهة بفرقة المرقيونية . ويجعل أيضاً الصابئة والمزادكة أصحاب مزدك فرقتين من فرق الثنوية . أما فرق المجوس فقد ذهب إلى أنها ثلاثة أصناف : الجرمدينية والهرابذة والموابذة أما الجرمدينية فهي التى تقابل المسيحية عند الشهرستانى لأنها قالت « إن أصل العالم النور إلا أنه مسخ بعضه بعضاً لما غضب فاستحال لمسوخ ظلمة ، فالخير من النور ، والشر من الظلمة ، والأصل واحد ، وهو النور ، وذبحت ونكحت » (ص ١٤٢ نشرة كمال مصطفى) . أما الهرابذة فهى تقابل الكيومرثية عند الشهرستانى لأن أصل الشهر عند الكيومرثية ، فى رأى الشهرستانى ، كما قدمنا « أن يزدان فكر فى نفسه أنه لو كان لى منازع كيف يكون . وهذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدث الظلام من هذه الفكرة » . وأصل الشر عند الهرابذة فى رأى صاحب الحور العين يتفق مع هذا الرأى لأن «الهرابذة قالت إن الصانع واحد قديم ، وهو نور وليس كمثله فى النور والعظمة والقدرة والعلم والطول والعرض شئ . وإنه قد هم همة فتولد منها الظلام ، فهو إبليس ، فمنه جميع الشرور » (ص ١٤٣ نشرة كاملة مصطفى) . لكن صاحب الحور العين يذكر صراحة أن فرقة الهرابذة «صاحبهم هو زرادشت وهو فارسى الأصل » . وهنا نرى أن فرقة الهرابذة تتفق مع الزرادشتية فى القول بأصل قديم للعالم ومع الكيرمرثية فى تعليل ظهور الشهر ، مما يرجح أنها كانت هى والكيومرثية قسمان للزرادشتية ، وأما الفرقة الأخيرة وهى الموابذة فهى تتفق مع المرقيونية والماهانية من ناحية القول بأصلين قديمين للعالم لكنهم قالوا إن بين النور والظلمة «جواً ، وهو مكان لهما فيه جولانهما » وهم فى هذا يشابهون المرقونية فى القول بالمعدل .

هذه صورة عامة لبعض ديانات فارس التى عرفها العرب . وقد أثرت أقوالهم فى فرقة الرافضة على نحو ما سنرى ذلك فيما بعد مما حدا المعتزلة والأشاعرة

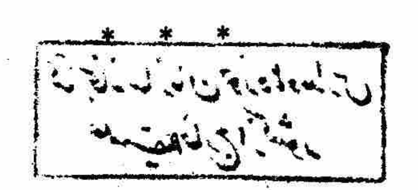

كتابخانهٔ سازمان موزه‌ها و مدارس علميهٔ خارج از كشور ٥٨

أن يؤلفوا المولفات فى معارضة أقوال الرافضة وهدمها . وأثرت أيضاً فى بعض نظريات الشيعة والمشبهة والباطنية .

يقول صاحب التبصير فى الدين فى حديثه عن فتنة الباطنية التى ظهرت أيام المأمون وكانت من تدبير جماعة هم عبدالله بن ميمون القداح وكان مولى جعفر ابن محمد الصادق ، ومحمد بن الحسين المعروف بدندان وجماعة كانوا يدعون الجهاربجة (أى الغلمان الأربعة) يقول « وذكر أهل التواريخ أن الذين وضعوا دين الباطنية كانوا أولاد المجوس . وكان ميلهم إلى دين أسلافهم » (ص ١٥٢) لكنهم غيروا فيه بعض الشئ . فإذا كان المجوس يقولون إن للعالم صانعين هما يزدان وأهر من فإن الباطنية قالوا : «إن الله تعالى خلق النفس وكان الله هو الأول ، والنفس هو الثانى» . وربما قالوا : العقل هو الأول والنفس هو الثانى ، وزعموا أن هذين يدبران العالم بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأربعة . وهذا بعينه قول المجوس . حيث قالوا : إن مدبر العالم إثنان : أحدهما قديم والأخر حادث حدث من فكرته إلا أن المجوس قالوا : هما يزدان وأهر من والباطنية قالوا هما العقل والنفس ، وقد كان منهم من جملة البرامكة من سعى فى إظهار عبادة النار بين المسلمين : فقل لهارون الرشيد ينبغى أن ترتب فى الكعبة إحراق العود والند ليكون ذلك أثراً زائداً على من قبلك . وأراد بذلك أن يجعل الكعبة بين نار . فلما وقف عليه علماء زمانهم غرّفوا الخيفة حاله وصرفوه عن ذلك الرأى (١٢٦) .

سواء عرف الجاهليون هذه الديانات الفارسية بهذه الصورة الواضحة التى قدمها لنا كتاب المقالات الإسلاميين فيما بعد . أم كانت معرفتهم بها معرفة مشوهة ناقصة ، فليس من شك على أى حال فى أن بعض الجاهليين كانوا على هذه الديانات الفارسية . وأن هذه الديانات الفارسية كانت تمثل جانباً من جوانب الحياة الروحية فى الإسلام .

* * *



کتابخانه سازمان حوزه‌ها و مدارس
علمیه خارج از کشور

(و) اليهودية

«اليهود ، كما يقول الشهرستانى ج٢ ص ٥٠ المطبعة الأدبية ، خلاصة هاد الرجل أى رجع وتاب وإنما لزمهم هذا الإسم لقول موسى عليه السلام إنا هدنا إليك أى رجعنا وتضرعنا ، وهم أمة موسى وكتابهم التوراة وهو أول كتاب نزل من السماء أعنى أن ما كان نزل على إبراهيم وغيره من الأنبياء ما كان يسمى كتاباً بل صحفاً» .

وقد دخلت اليهودية فى بلاد العرب فى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد ، ويكاد يجمع المؤرخون على أن اليهود جاءوا إلى شبه جزيرة العرب من فلسطين عندما تكاثروا بها وضاقت بهم سبل الرزق ، فهاجر فريق منهم إلى العراق وآخرون إلى مصر وغيرهم إلى بلاد العرب ، ومما ساعد على هجرتهم أيضاً هجوم الروم على فلسطين مما أدى إلى تقويض أركان الدولة اليهودية المستقلة فيها ، فهاجر بعضهم إلى بلاد الحجاز ، وكان استقرارهم فى المدينة أو يثرب واشتغلوا بالتجارة واقتنوا الضياع والأموال .

وظل اليهود أصحاب السيادة فى يثرب حتى نزل فيها الأوس والخزرج ، وأشهر المناطق التى أقام بها اليهود فى بلاد العرب هى : يثرب وفدك وخيبر ووادى القرى ، وقد تهود بعض الملوك الحميريين الذين حكموا اليمن قبل البلاد وبعده بأربعة قرون تقريباً ومن الثابت أن يهود العالم لم يكونوا بمعزل عن يهود فلسطين بل كانوا على إتصال دائم بهم .

وكان اليهود ينعتون من جاورهم من العرب بالأميين ، وليس المقصود بهذه اللفظة الجهلاء بالقراءة والكتابة ، كما قد يتبادر إلى الذهن الآن ، بل المقصود بها الذين لا دين لهم ، أو بالنسبة إلى اليهود ، كل من كان غير يهودى . وقد ورد فى القرآن الكريم هذا المعنى : ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران : ٢٠) . والمراد بالذين أوتوا

الكتاب اليهود والنصارى ، أما الأميون فهم الذين لا كتاب لهم من مشركى العرب . وفى آية أخرى يقول الله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة : ٢) . وقوله ﴿ويعلمهم الكتاب﴾ لا يشير حتما إلى أمية القوم ، ولا يفيد أنهم جهلاء بالقراءة والكتابة ، بل يفيد معنى الوثنية وعدم انصياعهم لأحكام كتاب الله ، ويفيد أيضاً أنهم كانوا قليلى الثقافة .

ولليهود كتابان : التوراة والتلمود . وكلاهما فى رأيهم وحى أنزله الله على موسى . لكن التوراة مكتوبة أى أن الله أنزلها على موسى وحياً مكتوبا . أما التلمود فوحى غير مكتوب لأن الله أمر موسى ألا يكتبه . لذلك عرف عندهم بالتوراة غير المدونة أو التوراة الشفوية . لكن الأحبار والربانيين قاموا فيما بعد بتدوينه . فظهر التلمود الفلسطينى الذي كمل فى نهاية القرن الرابع الميلادي والتلمود البابلي الذي كمل في القرن السادس الميلادي .

أما الزبور والزبر فقط وردتا في القرآن الكريم مثل : ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ (الشعراء : ١٩٦) . والمراد بها المزامير . وهى تكوِّن أبوباً من التوراة . وينسب ٧٣ منها إلى داود ولذلك عرف بمزامير داود .

وعندما جاء الإسلام ، كان الرسول والمسلمون يؤملون أن يقف اليهود إلى جانبهم ضد الوثنيين بإعتبارهم أصحاب كتب منزلة ، وباعتبار أن دينهم دين توحيد ، قريب إلى الإسلام . ويبدو أن اليهود فى أول الدعوة الإسلامية لم يكونوا على صلة سيئة بالمسلمين لأنهم رأوا أن الإسلام يعترف بديانتهم ، ولما وجدوه فيه من تسامح قبلهم . ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ (المائدة : ٥) . لكن الإسلام عرض على اليهودبعد ذلك الدخول فيه فرضا وحزبوا عليه الأحزبا. وأصبحت الحرب سافرة بينهم وبين النبى فلم

يعترفوا به بل لم يعترفوا بنبوة عيسى أيضاً وطعنوا فى مريم طعنا لا يليق مع ما جاء فى القرآن من الاعتراف بأمومتها الروحية لعيسى .

ونلتقى فى القرآن الكريم بأمثلة من الأسئلة التى وجهها اليهود إلى الرسول لإحراجه . سألوه أن يأتى لهم بمعجزة : ﴿ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلاَّ نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٨٣﴾ فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ ﴾ (آل عمران ١٨٣ ، ١٨٤) .. وسألوه أن يأتى بكتاب من السماء : ﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾ (النساء : ١٥٣) وغاظ اليهود ما رأوه من تحويل الرسول القبلة من القدس إلى مكة بعد ١٧ شهراً من إقامته فى المدينة . فأقبل عليه جماعة منهم يقولون له : يا محمد ، ما ولاك عن قبلتك التى كنت عليها وأنت تزعم أنك على ملة إبراهيم ودينه . وقد رد عليهم القرآن الكريم فى هذا ونعتهم بالسفهاء في قوله تعالى : ﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلاَّهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ﴾ (البقرة : ١٤٢ وما بعدها) .

وقد نسخ الإسلام أحكاما أخرى من الشريعة اليهودية مثل العمل يوم السبت، وكان اليهود يحرمون الشغل فيه ، ومثل صوم عاشوراء وكان اليهود يصومونه وصامه المسلمون فى أول عهد يثرب ثم أهملوه بصيامهم شهر رمضان .. ومثل تحليل بعض المأكولات المحرمة عند اليهود مثل أكل لحوم الإبل ، وكان من أجل ذلك أن نشبت المعارك بين اليهود والمسلمن وكان أولها هو الإلتحام الذى وقع بين

المسلمين وبين بنى قينقاع وانتصار المسلمين عليهم فى بدر . ثم كان أخيراً موقعة خيبر التى كانت نهاية لنفوذ اليهود فى شبه جزيرة العرب .

أما عن فهم اليهود لكتابهم السماوى وعن عقائدهم الفلسفية التى كونوها بصدد ما أثاره الدين الجديد فى نفوسهم فنلاحظ أولا أنهم لم يكونوا على إتفاق بشأنها . وقد أشار القرآن الكريم إلى اختلافهم هذا وانقسامهم إلى شيع وأحزاب فى عدة أيام مثل : ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (النمل : ٧٦) . ومثل ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ (فصلت : ٤٥) ، ومثل : ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِن بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ (الشورى : ١٤) . وقد لخص الشهرستانى عقائد اليهود وحصرها حول ثلاث مسائل : النسخ ، والتشبيه ، والقول بالقدر .

ففيما يتعلق بمسألة النسخ رأى اليهود، كما يقول الشهرستانى، أن الشريعة لا تكون إلا واحدة ، وهى قد «ابتدأت بموسى وتمت به فلم يكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ولم يجيزوا النسخ أصلا قالوا فلا يكون بعده شريعة أخرى» (ج٢ ص ٥٠) .

لذلك انقسموا فيما يتعلق بنبوة محمد : «قوم منهم ينكرون نبوة محمد ﷺ ، وقوم لا ينكرون يقولون إنه كان نبياً ولكن كان مبعوثاً إلى العرب دون العجم وهم العيسويون يكونون بأصفهان» (التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفرايينى المتوفى ٤٧١ هـ . الناشر الخانجى ١٩٥٥ ، ص ١٣٣) .

ويذكر الفخر الرازى فى رسالته فى الفرق أن العنانية من فرق اليهود هم أتباع عنان بن داود . ولا يذكرون عيسى بسوء . بل يقولون إنه كان من أولياء الله تعالى ، وإن لم يكن نبيا . وكان قد جاء لتقرير شرع موسى ع م والإنجيل ليس بكتاب له . بل الإنجيل كتاب جمعه بعض تلاميذه . ومنهم العيسوية أتباع أبى

عيسى بن يعقوب الأصفهانى ، وهم يثبتون نبوة محمد ع م يقولون هو رسول الله إلى العرب لا العجم ولا بنى إسرائيل . ومنهم السامرية وهم لا يؤمنون بنبى غير موسى وهارون ، ولا بكتاب غير التوراة . وما عداهم من اليهود يؤمنون بالتوراة وغيرها من كتب الله تعالى» (٨٢ - ٨٣) .

وانقسموا أيضاً حول النسخ إلى قسمين : «قسم أبطل النسخ ولم يجعلوه ممكنا والقسم الثانى أجازوه إلا أنهم قالوا لم يقع . وعمدة حجة من أبطل النسخ أن قالوا إن الله عز وجل يستحيل معه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه . ولو كان كذلك لعاد الحق باطلاً والطاعة معصية والباطل حقا والمعصية طاعة» (ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ج١ ، ص ١٠٠) .

ثم يرد ابن حزم على الطائفة الأولى التى أبطلت النسخ بحجج نلخصها فيما يلى : -

١- إن من تدرب أفعال الله كلها وجميع أحكامه يعلم أن الله تعالى «يحيى ثم يميت ثم يحيى وينتقل الدول من قوم أعزة فيذلهم إلى قوم أذلة فيعزهم» وهذا نسخ .

٢- من توراة اليهود ما يسمى بالبداء ومعناه أن الله تعالى قال لموسى عليه السلام سأهلك هذه الأمة وأقدمك على أمة أخرى عظيمة . فلم يزل موسى يرغب إلى الله تعالى فى أن لا يفعل ذلك حتى أجابه وأمسك عنهم » (ص ١٠١) . وهذا نسخ بل أشد من النسخ .

٣- يحدد ابن حزم معنى النسخ بقوله : « ليس معنى النسخ إلا أن يأمر الله عز وجل بأن يُعمل عمل ما مدة ثم ينهى عنه بعد انقضاء تلك المدة » (جـ ١ ص ١٠١) .

وهذا هو نفس المعنى الذى يقره الشهرستانى إذا يقول : «والنسخ فى الحقيقة ليس إبطالا بل هو تكميل» (ج٢ ، ص ٥٣) . ويضرب لذلك مثالا فى القصاص

ونظرة كل من التوراة والإنجيل والقرآن إليه فيقول : «قال المسيح فى الإنجليل ما جئت لأبطل التوراة بل جئت لأكملها . قال صاحب التوراة النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والجروح قصاص . وأقول إذ لطمك أخوك على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر . والشريعة الأخيرة (يقصد الإسلام) وردت بالأمرين جميعاً . أما القصاص ففى قوله تعالى . « كتب عليك القصاص » . وأما العفو ففى قوله تعالى : « وأن تعفوا هو أقرب للتقوى » (ج٢ ص ٥٣) .

هذا فما يتعلق بالطائفة التى أبطلت النسخ أصلا . أما الطائفة التى أجازت النسخ إلا أنها أخبرت أنه لم يكن ، فيرد عليهم ابن حزم قائلا :" «بأى شئ علمتهم بنبوة موسى عليه السلام ووجوب طاعته . فلا سبيل إلى أن يأتوا بشئ غير إعلامه وبراهينه وأعلامه الظاهرة . فيقال لهم وبالله التوفيق إذا وجب تصديق موسى والطاعة لأمره لما ظهر من إحالة الطبائع على ما بيناه فى باب الكلام فى إثبات النبوات فلا فرق بينه وبين من أتى بمعجزات غيرها وبإحالة لطبائع أخرى بضرورة العقل يعلم كل ذى حس أن ما أوجبه لنوع فإنه واجب لأجزائه كلها . فإذا كانت إحالة الطبائع موجبة تصديق من ظهرت عليه فوجوب تصديق موسى وعيسى ومحمد ﷺ واجب وجوباً مستوياً ولا فرق بين شئ منه بالضرورة (الفصل ج١ ، ص ١٠٣) .

أما المسألة الثانية التى اختلف حولها اليهود فهى مسألة التشبيه . يقول الشهرستانى : «وأما التشبيه فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهزاً والنزول عند طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقراراً وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك » (ج٢ ، ص ٥١) .

واليهود هم الأصل فى كل أقوال المشبهة التى ظهرت فى الإسلام . يقول الإسفراينى : «وكل من قال قولا فى دولة الإسلام بشئ من التشبيه قد نسج على منوالهم ، وأخذ مقالة من مقالهم الروافض وغيرهم . ولهذا قال النبى ﷺ :

« الروافض يهود هذه الأمة » لأنهم اخذوا التشبيه من اليهود (التبصير فى الدين . ص ١٣٣) .

وفى حديث صاحب الحور العين عن فرق اليهود يقول إنها أربع : الجالوتية والعنانية والأصفهانية والسامرية . أما الجالوتية «أصحاب رأس الجالوت» فقالت بالتشبيه وذلك أنهم ادعوا أن معبودهم أبيض الرأس واللحية ، واحتجوا بأنهم وجدوا ذلك فى سفر دانيال أو سفر أشعيا (رأيت قديم الأيام قاعداً على كرسى من نور وحوله الأفلاك فرأيته أبيض اللحية والرأس) والجالوتية يقولون : إن الله ملّك الأرض يوسف بن يعقوب ونحن وارثوه والناس مماليك لنا » (الحور العين ، ص ١٤٤ - ١٤٥) . وذهبت الأصفهانية والسامرية إلى مثل ما ذهبت إليه الجالوتية فى التشبيه . أما العنانية (أصحاب عنان بن داود) فقالت بالتوحيد ونفى التشبيه ، كما قال المعتزلة من المسلمين .

والمسألة الثالثة التى اختلف حولها اليهود هى القدر . ويقول الشهرستانى أنهم «مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين فى الإسلام . فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا والقراءون كالمجبرة والمشبهة» . ويبدو أن هناك علاقة بين المسألة الثالثة التى تدور حول القدر والمسألة الثانية التى تدور حول التشبيه إذ أن من قال بالتشبيه من اليهود قال بالجبر ومن قال بنفى التشبيه منهم كان من القدرية وقال بالاختيار . ولذلك فإن الشهرستانى يقول عن القراءين إنهم «كالمجبرة والمشبهة» . وهم بهذا قريبوا الشبه بالحشوية فى الفرق الإسلامية . لأنهم هم الذين جمعوا بين التشبيه والجبر . وأغلب الظن أنهم تأثروا فى هذا بالربانيين من اليهود . ومما يؤيد هذا أيضاً أن الإسفرايينى عند حديثه عن القدرية من اليهود ذهب إلى أنهم ينكرون التشبيه ويقولون بالاختيار . قال «القدرية ينكرون الرؤية . ويقولون : إن الحيوانات يخلقون أفعالهم » (التبصير فى الدين ، ص ١٣٤) .

* * *


CSIS
JAKARTA
LIBRARY

(ز) النصرانية

إذا كانت اليهودية قد دخلت بلاد العرب عن طريق الهجرة والتجرة ، فإن دخول المسيحية فيها عن طريق التبشير أولا على يد بعض النساك والرهبان الذين آثروا العيش فى الصحراء بعيداً عن ملذات الدنيا ، وثانياً عن طريق تجارة الرقيق الأبيض . أما انتشار النصرانية فى بلاد العرب ، فيرجع إلى أن المبشرين كانوا على شئ من العلم والإقناع : «وبفضل ما كان للمبشرين من علم ومن وقوف عل يالطلب والمنطق ووسائل الإقناع وكيفية التأثير فى النفوس تمكنوا من اكتساب بعض سادات القبائل فأدخلوهم فى دينهم ، أو حصلوا منهم على مساعدتهم وحمايتهم» (جواد على - الجزء السادس ، ص ٥٥) .

وكان انتشار النصرانية فى بلاد الشام أكثر منه فى أية بقعة أخرى . وذلك لأن حكام الروم يشجعون المبشرين فى دعوتهم إلى الدين الجديد لا حباً فى الدين ، بل من أجل تمكين سيطرتهم على هذه البلاد التى احتلوها حديثاً من الفرس . وفى أول الدعوة الإسلامية ، اتهمت قريش النبى بأنه قد تعلم ما كان يقوله لهم من رجل نصرانى زعموا أنه كان يختلف إليه فيأخذ منه . فنزلت الآية التى تنفى هذا وتقرر إن القرآن قد نزل بلسان عربى مبين يعجز عن التحدث به القساوسة الأعاجم الذين لا يحسنون التحدث باللغة العربية : ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل : ١٠٣) . واتصل عرب الحجاز فى مكة والطائف بأهل الحيرة فعرفوا عنهم النصرانية أما اليمن فقد عرفت النصرانية ، فى نجران ، حتى قبل غزو الأحباش لها . لكن تمكنت معرفة عرب اليمن بالنصرانية بخاصة بعد غزرو الأحباش لها وقد أنشأ الأحباش فى اليمن علاوة على الكنيسة التي كانت موجودة فى نجران قبلهم ، كنيسة فى صنعاء ، وأخرى فى ظفار وثالثة فى مأرب .

والنزاع الذى ثار بين اليهود والنصارى حول ميلاد عيسى عليه السلام مرجعه فيما يروى ابن قتيبه أن يوسف النجار «كان قد خطب مريم وتزوجها فيما يذكر فى

الإنجيل . فلما صارت إليه وجدها حبلى قبل أن يباشرها وكان رجلا صالحاً فكره أن يفشى عليها وائتمر أن يسرحها خفية ، فترائى له ملك فى النوم فقال يا يوسف بن داود إن امرأتك مريم سوف تلد ابناً يسمى عيسى وهو ينجى أمته من خطاياهم » (ص ٢٤) .

ولذلك رأت اليهود أن ميلاد عيسى كان على الناموس ، أى بمقتضى الناموس الطبيعى من حيث الولادة وأنها كانت نتيجة صالة غير شرعية ، أما المسيحية فقد رأت أن ميلاد المسيح ميلاد إلهى وأنه باتحاد الأقانيم الثلاثة ، وجاء الإسلام فأيد هذا الميلاد الإلهى للمسيح وقال عنه إنه « كلمة الله » لكن المسلمين اختلفوا مع المسيحيين حول تحديد طبيعة المسيح : فقال المسلمون إنه بشر ، وذهبت بعض فرق المسيحية إلى أنه إله .

ومن أهم فرق النصرانية التى عرفها العرب النسطورية أتباع البطريق نسطوريوس وكانت منتشرة فى الموصل والعراق وفارس . وقد كان للسياسة دخل فى انتشار مذهب نسطور المعارض للأرثوذكسية الرومية . وانتقل نسطور إلى إيطاليا ومنها أخذ نشر مذهبه فى بلاد الشام . ثم عين أسقف القسطنطينية عام ٤٢٨ ، لكنه ما لبث أن حكم عليه بالهرطقة فى مجمع أفسوس عام ٤٣١ ميلادية وتوفى حوالى عام ٤٤٠ م .

وكانت الرها أهم مركز ثقافى للنساطرة ، لكنهم ما لبثوا أن ارتحلوا عنها بعد اضطهاد الأساقفة الروم البيزنطيين لهم فاختاروا لهم نصيبين من أعمال فارس . وأصبحت مركز إشعاع ثقافى لهم وكانوا يدرسون فيها الفلسفة اليونانية والطب ومن هؤلاء النساطرة تعلَّم أهل الحيرة النصرانية وتنصر على يديهم بعض ملوكها مثل المنذر وولده النعمان بن المنذر . ومن الحيرة انتقلت النسطورة إلى اليمن عن طريق التجارة والتبشير وبقيت فيه حتى أيام الإسلام .

ومنها كذلك اليعاقبة أو اليعقوبيين ويدعون كذلك بالمنوفيسيتيين أى القائلين بالطبيعة الواحدة ، ومعنى هذا أنهم كانوا يقولون إن المسيح هو الله أو أن الله

والإنسان اتحدا فى طبيعة واحدة هى المسيح . واليعاقبة مذهب من مذاهب الكنيسة الشرقية وهم أتباع يعقوب البرادعى المولود عام ٥٠٠ للميلاد فى مدينة الأجمة من أعمال نصيبين شرق الرها . وكان أكثر الغساسنة من أتباع هذا المذهب .

ومنها كذلك الملكانية أتباع ملكا ؛ الذى ظهر بالروم كما يقول الشهرستانى : « ومعظم الروم ملكانية » .

تلك هى أشهر فرق النصارى التى عرفها العرب حتى قبل مجئ الإسلام . أما الخلافات الفلسفية التى قامت بينها حول تحديد طبيعة المسيح فمن العسير أن نخرج فيها برأى واضح . فالملكانية عند صاحب الحور العين ذهبت إلى أن «الله أقنوم واحد إلا أنه اسم لثلاث معان : الأب والإبن والجوهر . والجوهر عندهم روح القدس» . والإبن هو المسيح بعد أن اتحدت كلمة الله بجسد المسيح «وتدرعت بناسوته ، بحسب تعبير الشهرستانى . وقال بعضهم - بحسب أقوال الشهرستانى أيضاً : إن ممازجة الكلمة لجسد المسيح كانت كما « يمازج الخمر اللبن أو الماء اللبن » . وهذه الفرقة أثبتت التثليث لأنها قالت بأزلية الأقانيم ورد عليهم القرآن فى قوله تعالى : «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» . ورأت أن القتل والصلب وقعا على الناسوت واللاهوت وأن مريم ولدت إلها لا إنساناً إى أنها قالت بأزلية المسيح .

أما النسطورية فقالت إن «الله واحد ذو أقانيم ثلاثة» . فهى تتفق فى الظاهر مع ما قالته الملكانية . لكن الواحدة هنا وحدة حقيقية . فإذا كان الله هو الموصوف وكانت الأقانيم بمنزلة الصفات ، فإن النسطورية وحدت بين الموصوف والصفة . وذلك على حد تعبير صاحب الحور العين : «كقولك الله الرحمن الرحيم والمعنى واحد . كالشمس لها حر وضوء وذات ، وهى شئ واحد » . وإن صح هذا ، فالألى عند هذه الفرقة هو الله وحده . أما الأقانيم فليست أزلية . وهى بهذا

تختلف مع الملكانية التى ذهبت بأزلية الأقانيم وبذلك وقعت فى التثليث . أما اتحاد الكلمة بجسد عيسى عليه السلام فلم يكن عن طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ، بل «كان كإشراق الشمس فى كوة أو على بللور أو كظهور النقش فى الخاتم» ، على حد تعبير الشهرستانى (ج٢ ، ص ٦٤ - ٦٥) . ومن رأى هذه الفرقة أن مريم ولدت إنساناً لا إلهاً . واتحاد ذلك الإنسان بعد ولادته بالأقنوم الثانى وهو الكلمة « كان اتحاداً مجازياً فحسب . لأن الإله منحه المحبة ووهبه النعمة ، فصار بمنزلة الإبن . وهذا التخريج لا شك يؤدى إلى أن المسيح الذى خاطبهم ، وكلمهم وحوكم وعوقب من زعمهم لم يكن فيه عنصر إلهى قط ، فلم يكن إلها ولا إبن الإله » (محمد أبو زهرة : محاضرات فى النصرانية ، الطبعة الثانية ١٩٤٩ ، ص ١٥٥) ولذلك قاومت الكنيسة أقوال نسطور وانعقد مجلس إفسوس عام ٤٣١ م وحكم بلعنه وطرده .

أما اليعاقبة فهم أصحاب الطبيعة الواحدة كما قدمنا . قالوا «انتقلبت الكلمة لحماً ودماً فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو . وعنهم أخبرنا القرآن الكريم « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » (الشهرستانى ، ج٢ ، ص ٦٦) . ومعنى ذلك أن اليعقوبيين ذهبوا إلى أن «جوهر الإله القديم ، وجوهر الإنسان المحدث تركبا كما تركبت النفس والبدن ، فصارا جوهراً واحداً أقنوما واحداً وهو إنسان كله وإله كله ..» (الشهرستانى ، ص ٦٦ - ٦٧) . والقول بالطبيعة الواحدة يعارض ما ذهب إليه الإسلام فى طبيعة المسيح ، ويعارض كذلك ما ارتضته الكنيسة من أن «الله ذات واحدة مثلثة الأقانيم » . وتذهب هذه الفرقة إلى أن القتل قد وقع على الجوهرين معاً : « اللاهوتى والناسوتى » .

* * *

خـــاتمة

نشأة الفلسفة الإسلامية الحقة

هذا الموقف الذى وقفه القرآن الكريم من ديانات عرب الجاهلية ووضح الله تعالى فيه أصول عقيدة التوحيد المصفى والتنزيه المجرد برده على وثنية القوم وعبادتهم للأصنام زلفى إلى الله تارة وسجودهم لها تارة أخرى من دونه تعالى ، وإنكارهم للبعث ، ووقوفه فى وجه تقديس البعض منهم للكواكب وإتجاه الصابئة منم إلى النجوم فى تسبيحاتهم ، وحرصه التام على أن يعبد القوم ربهم عبادة مجردة منزهة ، تنتفى فيها كل الوسائط ، وتظهر العقيدة الحنيفية السمحاء فى أنقى صورها ، مميزا لهم عقيدتهم الجديدة عن العقائد الفارسية من ناحية وعقائد الكتابيين السابقين عليهم من يهودية ونصرانية من ناحية أخرى - هذا الموقف كان حرياً أن يتأمله المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون ليستخلصوا منه أصول الفسفة الإسلامية الحقة ، وأعنى بها الفلسفة القرآنية ، وهى جد مختلفة عن تلك الفلسفة الإسلامية التى اتخذت أصولها من التراث اليونانى .

وعلينا أن نبحث فى هذا الموقف عن نشأة الفلسفة الإسلامية الحقة ، أى عن نشأة الفلسفة الإسلامية التي كان على العرب ، أى كان على أبناء الحضارة الإسلامية العربية من مسلمين وكتابيين ، الذين شغلوا أنفسهم بالدراسات الفلسفة الكلامية الميتافيزيقية ، أن يهتدوا بهديها ويتخذوا جميع الوسائل لتعميقها . إذ لو فعلوا ذلك لكان لدينا اليوم معالم واضحة لفلسفة إسلامية تغاير تلك الفلسفة الإسلامية التى بأيدنا ، لا من ناحية موضوعاتها (فإن موضوعات الفلسفة ومشكلاتها واحدة عند اليونان والمسيحيين والمسلمين والغربيين على السواء) ولا من ناحية اقتصارها على ما قدمه لنا القرآن الكريم من فلسفة . فإن القرآن الكريم فى رأينا ليس كتاباً فى الفلسفة أو الميتافيزيقا كما أنه ليس كتاباً

فى العلم فى أى فرع من فروع العلم بل من ناحية الخطوط العريضة التى قدمها القرآن فى مشكلة خلق الله للعالم ومشكلة الزمان ومشكلة الإنسان وعلاقته بالكون وبأشباهه من الناس .. الخ . فى هذه المشكلات كان للقرآن الكريم موقف ورأى . ونحن لا ننادى هنا بأنه كان من واجب أسلافنا ممن شغلوا أنفسهم بالدراسات الفلسفية الميتافيزيقية أن يقتصروا على دراسة موقف القرآن فى هذه المشكلات ، وأن يصدوا أنفسهم عن الإطلاع على التيارات الفلسفية والغنوصية التى لا شك أن استيعابهم لها قد أثرى الفلسفة الإسلامية ثراء لا جدال فيه . كلا ! لسنا دعاة تعصب فكرى أو عقائدى ، ودعوتنا هنا لا يمكن أن تؤول بأنها دعوة للحجر الثقافي . فأسلافنا قد فتحوا أمام أنفسهم كل النوافذ ، واستنشقوا كل هواء ، واطلعوا على كل التيارات فى ميدان الفلسفة ، تماما كما نفعل نحن اليوم . وكل هذا حسن . ولكن علينا أن لا نخلط بين الدعوة إلى الإطلاع على التيارات العقلية والفلسفة وبين الضياع وسطها وعدم تبين موقف واضح لنا من خلالها .

وفى مجال الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن نقبل على الفلسفة الجديدة حقاً بهذه التسمية أن تظل ضائعة وسط التيارات الفلسفية اليونانية والغنوصية التى اقتبست عنها أصولها ، وكنا نفضل أن يكون لنا إلى جانب عملية هضم هذه الفلسفات وإلى جانب هذا الجماع من الثقافة الهلينية ، خط واضح تتميز به الفلسفة الإسلامية فى جميع المشكلات الفلسفة التى أثيرت قديماً تثار من حولنا اليوم فى ثوب جديد . هذا الخط الفلسفى الواضح ما كان للفلاسفة الإسلاميين أن يجدوه فى القرآن الكريم وحده ، لأن قراءة القرآن الكريم من غير ثقافة فلسفية لن تجدى فى استخراج ما فيه من فلسفة . وما كان لهم كذلك أن يجدوه فى اقتصارهم على هضم التيارات الفلسفة الهلينية لأنهم بهذا يكونون قد كتبوا على أنفسهم أن يظلوا ضائعين وسط هذه التيارات . وإنما كان اكتشاف هذا

الخط أمر محتمل جدا لو أنهم قابلوا هذه التيارات الهلينية باللمحات الفلسفية التى نلتقى بها فى القرآن الكريم .

وقد يقال فى مجال الرد على هذا أن الفلسفة الإسلامية قد فعلت هذا الذى ندعو إليه هنا . فهى قد وفقت بين الحكمة والشريعة ، بين العقل والنقل . وكثيراً ما نلتقى فى أقوال المتكلمين ومذاهب الفلاسفة الإسلاميين بالآيات القرآنية التى استشهدوا بها ليدعموا وجهات نظرهم المختلفة . لكن هذه الاستشهادات ظلت مع ذلك قاصرة عن أن تقدم لنا فلسفة قرآنية متكاملة . وبدت أمامنا مجرد غطاء للرأس ، يغطى الإنسان به رأسه أحياناً ، وينزعه عنها أحيناً أخرى ، ولا يغير وضعه على الرأس أو نزعه عنها من صورة الإنسان فى نظرنا .

كلا . القرآن الكريم بحاجة إلى معالجة فلسفية ميتافيزيقية أكثر عمقاً من هذه النظرات السريعة التي قدمها لنا فالفلاسفة الإسلاميون حول بعض آياته والتي لم تبلغ منه بعد إلا قشرته الخارجية . نقول هذا وأمامنا اليوم فلسفات مسيحية كثيرة قامت ومربط الفرس فيها الإنجيل ، وما تضمنه من تصور أنطولوجى لإله االمسيحية ، وتزمنه بالزمان وحلوله فى الناسوت فى لحظة مختارة .. الخ . حقاً إن هذه التصورات المسيحية لا تمثل فى نظرنا نحن كمسلمين المسيحية الحقة . ولكن وجودها وانتشارها أمر واقع . ونحن نريد أن تكون لنا فلسفة قرآنية على طراز هذه الفلسفات .

وقد يقال أخيراً فى مجال الرد على هذه الدعوة ما يلى : إن القرآن باعترافك أنت ليس كتباً فى الفلسفة أو الميتافيزيقا . فعلام إذن إقحامه فى مجال هو بعيد عنه ؟

وهذا حق من وجه . فالقرآن ليس كتباً فى الميتافيزيقا أو الفلسفة لأنه كتاب دين أصلا . لكنه يحتوى – وكان لا بد أن يحتوى – على نظرات فلسفية لن

تتضح أمامنا بقراءة القرآن الكريم وحده . بل بقراءة الفلسفة وبمقابلتها بآيات كتاب الله . مع الحرص الكامل فى التأويل . والمحافظة التامة على السياق الذى وردت فيه الآيات القرآنية . ومراعاة التخصيص حيث يجب التخصيص وعدم مجاوزته إلى التعميم إلا بمقدار ما يسمح النص بهذا . وعدم الانتقال من المناسبة التى وردت فها الآية القرآنية إلى مناسبة أخرى تقحمها نحن - بعقلنا القاصر - على النصر القرآنى . كان لابد للقرآن أن يحتوى على نظرات فلسفية من حيث أن الفلسفة والدين يتلقيان فى انهما يقدمان لنا تفسيراً شاملا للكون وللإنسان وعلاقة الكون بالإنسان وعلاقة هذا كله بالخالق .

هذا المنهج فى الفلسفة القرآنية سنحاول تطبيقة فى الباب الثالث من هذاالكتاب . فى الدراسة التى تدور حول مشكلة خلق العالم فى الفلسفة الإسلامية وسنترك للقارئ مهمة الحكم على نجاح هذا المنهج أو عقمه بعد قراءته لمعالجتنا لهذه المشكلة وللنتيجة التى قادنا البحث إليها .

* * *

الباب الثاني

نشأة علم الكلام



موقف السلف

جرى المسلمون فى حياة الرسول ﷺ على اتباع كلام الله المنزل فى القرآن الكريم ثم سؤال الرسول فى كل ما أشكل عليهم والأخذ بهديه وحديثه والتأسى بفعاله . وبعد أن توفى النبى جرى العمل بسنته فى الأمور التى لم ينزل فيها نص الكتاب . وهذه السنة هى مجموع الأقوال والأفعال التى تناقلها عنه الصحابة ثم من بعدهم التابعون وأتباع التابعين .

وكان العرب يدركون بفطرتهم العربية السليمة المعانى التى جاءهم بها القرآن الكريم . ولم يكن هناك مجال كبير للخلاف فيها أو الأمر . هذا بالإضافة إلى ما ساد الإسلام منذ نشأته من نزعة عملية جعلت المسلمين يبتدعون عن المناقشات الجدلية النظرية ويفضلون عليها النقاش حول ما يتصل بالأفعال الإنسانية والحياة الواقعية النافعة للناس .

وقد روى عن الرسول ﷺ أنه صرف قومه عن الجدل ونهاهم عنه ، وذلك فى قوله : «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أتوا الجدل» وفى حديث آخر يقول ﷺ : «إذا ذُكر القدر فأمسكوا» . ومن الواضح أن الدعوة إلى الإمساك عن الكلام فى القدر هى دعوة إلى الابتعاد عن الجدل فى الأمور النظرية . ومما يؤيد ذلك أيضا تلك الآية الشهرية من سورة آل عمران (٧) التى تقرر أن القرآن الكريم قد اشتمل فى آياته على المحكم والمتشابه ، وأن الذين ينزعون إلى تأويل المتشابه فيه هم الذين فى قلوبهم زيغ وهوى ، أما الذين يقنعون بآياته المحكمات فقد وصفه الله تعالى بأنهم الراسخون فى العلم : ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ .

خلاصة موقف السلف إذن هو التفويض والتسليم وعدم التعمق فى النقاش والجدل ، وقد عبر عن هذا الموقف الإمام مالك بن أنس فى قوله : «قال إياكم

والبدع . قيل : يا أبا عبدالله ، وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصافته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتباعون لهم بإحسان » .

لكن هذا الموقف بالرغم من إجماع المؤرخين والفقهاء أنه كان يمثل حقا موقف السلف إلا أنه ينبغى علينا أن نطيل التأمل فيه لأن كثيراً من الشواهد قد توحى بأن السلف لم يكونوا دواماً على هذا التسليم وذلك التفويض .

فالقرآن الكريم نفسه فيه دعوة إلى الجدل . فالله تعالى يقول لرسوله الكريم ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (سورة النحل ، آية ١٢٥) .

وقد مر بنا فى الباب الأول من هذا الكتاب أن القرآن الكريم اشتمل على آيات كثيرة رد فيها على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس وغيرهم من أصحاب الديانات التى كانت تعج بها شبه الجزيرة العربية ، وأن هذه الآيات بما اشتملت عليه من حجج عقائدية كانت تدعو الرسول ﷺ وأصحابه والتباعين إلى التأمل فيها واستخدامها ضد خصومهم وقد يعدونا هذا أيضاً إلى التريث فى تصديق القول بأن موقف السلف كان تسليما مطلقاً .

وفضلا عن هذا فإن الدين الإسلامى دين عقلى يخاطب العقل فى الإنسان وقد اشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة تدعو الإنسان إلى النظر والتأمل . وذلك مثل : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ» ومثل : «فلينظر الإنسان مم خلق» ومثل : «فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبا ، ثم شققنا الأرض شقا ، فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا [1] وزيتونا ونخلا وحدائق وغلبا [2] وفاكهة وأبا [3] ، متاعاً لكم ولأنعامكم » ومثل : «إن فى خلق

(١) قضباً : القضب كل شجرة طالت وبسطت أغصانها .

(٢) غلبا : كثيفة .　　　(٣) أبا : ما أنبته الأرض .

السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب» ومثل أفى الله شك فاطر السموات والأرض » ... إلخ .

وتضمن كتاب الله أيضاً آيات فيها تكريم للعلم والعلماء . وذلك مثل قوله تعالى لنبيه الكريم : «وقل رب زدنى علماً» ومثل قوله تعالى : « وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ومثل : «يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً» ومثل : «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط » ... إلخ .

وبإزاء هذه النصوص علينا أن نتدبر معنى التسليم الذى أجمع المؤرخون والفقهاء على أنه كان أهم ما يميز موقف السلف . إذ أن من الخطأ كل الخطأ أن نفهم هذا التسليم على أنه يتعارض مع النظر والتأمل والحجاج . فالنظر فى ملكوت السماوات والأرض والتفكر فى الخلق وآياته من الأمور المطلوبة فى الدين ، الواجبة فى الشرع ، بل إن أكثر الفقهاء يقولون إنها واجبة وجوب تكليف . وكان السلف الصالح يطيلون النظر والتأمل فى ملكوت السماوات والأرض ، ولم يعرف أحد عنهم أية غفلة فى هذا الباب ، والوقف على الحجج التى قدمها كتاب الله ليرد بها على المشركين والصابئة والمجوس والتأويلات المنحرفة للمسيحية وغيرها كان من الأمور اللازمة فى نظر الرسول عليه السلام وفى نظر صحابته وتابعيه . وليس من المعقول أن يتضمن نهى الرسول عن الجدل وتحذير المسلمين منه النهى عن النقاش مع أصحاب الديانات الأخرى حول الأمور العقائدية . وذلك لأن مصير الدعوة الإسلامية وانتشارها كان مرتبطا إلى حد كبير بهذا النقاش ومتوقفا على إقناع الخصوم بسلامة موقف القرآن من تأويلاتهم وعباداتهم .

الحق الذى يقبله العقل ويتمشى مع المنطق أن نقول إذن أن المسلمن الأوائل كانوا يتناقشون فى مثل هذه الأمور وكانوا يطيلون النظر والتأمل فى آيات الله وبدائع صنعه .

لكن هناك جدلا آخر أكثر تعمقا من ذلك الجدل رفض هؤلاء المسلمون الأوائل من صحابة رسول الله أن يأخذوا به وصدوا أنفسهم عنه لأن إيمانهم الكبير منعهم من هذا ، ولأنهم كانوا متجهين إلى تطبيق ماجاء به الدين الجديد فى حياتهم العملية . فالجدل حول القدر والذات الإلهية نفسها من حيث وحدانيتها وتنزيهها وعلاقة هذا بالصفات الإلهية ، والجدل حول الخلق وكيف تم ، وحول القضاء الإلهى وعلاقته بحرية الفعل الإنسانى . إلخ مسائل لم يناقشها الصحابة وإذن كانت بعض المصادر قد أشارت إلى أن شيئاً من هذا قد حدث فيروى أن الرسول ﷺ « خرج على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون فى القدر ... فخرج مغضبا حتى وقف عليهم . فقال : يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم ، باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض ... وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ولكن نزل القرآن ، فصدق بعضه بعضا . ما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه فآمنوا به . (نقلا عن السيوطى : صون المنطق والكلام) .

أغلب الظن أن الصحابة والمسلمين الأوائل قد انصرفوا عن هذا النوع من الجدل لأنهم كانوا قد آمنوا بعقائد الإسلام إيمانا قويا لم يسمح بإثارة شكوك دقيقة حولها . كانوا مثلا يؤمنون بالتوحيد المنزه البعيد عن كل لون من ألوان التشبيه ، لأن التوحيد على هذه الصورة المنزهة الصافية النقية بدا لهم أنه أكثر قربا إلى روح الإسلام . فقد روى أنه قيل لأمير المؤمنين على رضي الله عنه يوما : « أين الله ؟ ، فقال : إن الذى أيَّن الأين لا يُقال له أين . فقيل له : كيف الله ؟ فقال : إن الذى كيَّف الكيف لا يقال له كيف . وسأله آخر . فقال : ما جهة وجه الله ؟ فأمر حتى أتى بشمعة فوضعها فى أنبوبة قصب . فقال للسائل : ما وجه هذه الشمعة وبأى جانب مختص ؟ فقال له السائل : ليس بمختص بجانب دون جانب . فقال : ففيم السؤال إذاً ، ومعناه إذا جاز أن يكون فى المخلوقات شئ لا اختصاص له بجهة دون جهة . لم لا يجوز أن يكون خالق الخلق غير مختص بجهة دون جهة » (التبصير فى الدين للأسفراينى نشرة الكوثرى ، ص ١٤٤) .

ربها » . وأخرج عن جعفر بن محمد قال : «إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا » ، وأخرج عنه قال : تكلموا فيما دون العرش ولا تتكلموا فيما فوق العرش ، فإن قوما تكلموا فى الله فتاهوا » . وأخرج أن سفيان الثورى كان يقول : «عليكم بالإثر وإياكم والكلام فى ذات الله » (نقلا عن الشيخ مصطفى عبدالرازق : تمهيد . ص ٢٦٦ ، ٢٦٧) .

أول خلاف بين المسلمين : الشيعة وأهل السنة والجماعة : الإمامة .

كان أول خلاف حدث فى صفوف المسلمين هو الذى حدث بعد وفاة النبى ﷺ مباشرة فقد كان على المسلمين أن يناقشوا من يتولى أمرهم بعد الرسول . وقد ظهر بين المسلمين فى هذا الصدد ثلاثة آراء (الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج١) :

١- رأى الأنصار وهم أول من آوى الرسول ونصروه : قالوا نحن أحق الناس بالخلافة .

٢- رأى المهاجرين وهم أول الناس إسلاما ، وكانوا قرشيين فى معظمهم . قالوا نحن أحق بالخلافة من غيرنا .

٣- رأى بنى هاشم : قالوا نحن أقرب القرشيين إلى الرسول ، لأنهم كانوا يمثلون عائلته الضيقة ، وهذه وجهة نظر على بن أبى طالب ابن عم الرسول ، ووافقه عليها العباس بن عبدالمطلب وعمار بن ياسر وغيرهما .

ولكن لم ينشأ عن الاختلاف بين هذه الآراء أى إنشقاق حاد فى صفوف المسلمين ويبدو أن مكانة أبى بكر فى نفوس المسلمين كان لها تأثير كبير فى جمع كلمتهم حوله ، وعندما ذكر لهم أنه سمع الرسول يقول : «الأئمة من قريش» صدقه الأنصار فى روايته وسرعان ما انضموا إليه وتمت البيعة له . وإن كان من الحق أن نقول إنها تمت على عجل ، وتمت فى غيبة على ابن أبى طالب الذى كان يمثل رأى الفريق الثالث الذى عرضنا له الآن وهو رأى بنى هاشم فى الخلافة .

على أى حال ، فإن بيعة أبى بكر قد أجّلت الخلاف الذى قام بين المسلمين حول الخلافة عقب وفاة الرسول مباشرة أو أرجأته ولكنها لم تنهه أو تقضى عليه . وبوسعنا أن نرد نشأة التشيع لعلى إلى هذا الخلاف البسيط الذى نشأ بين المسلمين عقب وفاة الرسول . لكن هذا لن يكون إلا فى شئ من التجوز لأن التشيع كعقيدة فلسفية لم ينشأ على وجه الحقيقة إلا متأخرا مرتبطا بظروف أخرى سنعرض لها فيما بعد .

وقد كان وراء هذا الخلاف حول الخلافة أو الإمامة بحث فلسفى حول السلطة التى كان يمارسها الرسول ﷺ نفسه فى حياته ، فلم يكن الرسول صلوات الله عليه صاحب سلطة روحية فقط ، بل كان حاكما . أى أنه كان يجمع بين السلطتين الزمنية والروحية . ولهذا كان من الطبيعى أن يتساءل المسلمون حول طبيعة السلطة التى يزاولها خليفته : هل يشترط فى الخليفة أو الإمام أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية . أم يكون صاحب سلطة زمنية فقط باعتبار أن السلطة الروحية انتهت بوفاة الرسول ؟ الذين قالوا بأن الخليفة صاحب سلطة زمنية فقط هم الذين قالوا بأن الخلافة أو الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار أى بالبيعة والاستفتاء ، والشورى . وهؤلاء هم أنصار أبى بكر ومن بعده أنصار معاوية وذريته . وقد عرف هؤلاء وأنصارهم وأتباعهم بأهل السنة والجماعة . أما الذين قالوا بأن الخليفة لابد أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، فهم الذين تشيعوا لعلى بن أبى طالب ، وقالوا بأن الخلافة تكون بالنص والتعيين . وهم قد رأوا أن السلطة الروحية لم تنته بوفاة الرسول بل امتدت فى على بن أبى طالب وأيضا فى الأئمة من بعده وهم أهل العترة . ولهذا نسبوا العصمة إلى على والأئمة من ذريته إلى جانب قولهم بعصمة النبى ﷺ . وذلك من أجل أن يؤكدوا امتداد السلطة الروحية فى الأئمة وعدم انقطاعها بوفاة الرسول ﷺ .

ولكى يؤكدوا أن الخلافة تكون بالنص والتعيين لا بالاختيار قدم الشيعة كثيراً من الآيات والأحاديث التى توحى بأن هناك نصا على أن يتولى على بن أبى

طالب الخلافة بعد الرسول ، ومن بعده ذريته ، فمن الآيات التى استشهدوا بها قوله تعالى : إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ، فقد ذكر علماء الشيعة ومفسروهم أن هذه الآية نزلت فى على بن أبى طالب لأنه تصدق على سائل بالمسجد وهو راكع فى صلاة الظهر . ويقولون إن الله تعالى أثبت بهذه الآية أن الولاية والتصرف والإمامة تكون لعلى . أما أهل السنة فيقولون إن هذه الآية عامة فى سائر المسلمين . ومن الآيات أيضاً قول الله تعالى : «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا» . فقد ذكر مفسروا الشيعة أنه لما كان يوم غدير خم (موضع بين مكة والمدينة ودعا النبى إلى إمامة على بن أبى طالب فى الصلاة نزل عليه قول الله تعالى . «اليوم أكملت لكم دينكم ...» فقال ﷺ. «الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة ورضا الرب برسالتى وبالولاية لعلى من بعدى» أما خصوم الشيعة من أهل السنة فيقولون إنها نزلت على النبى عشية عرفة فى يوم جمعة . ويوم عرفة كان قبل يوم الغدير بسبعة أيام ، ويقولون إنه ليس فى الآية دلالة على إمامة على بوجه من الوجوه . ومن الآيات كذلك قوله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة فى القربى ومن يقترف حسنة ترد له فيها حسنا» فقد ذهب مفسروا الشيعة إلى أن المقصود «بالقربى» التى وردت فى الآية : «أهل البيت» . أما المفسرون من أهل السنة فيقولون إن المقصود ليس مودة القربى بل المودة فى القربى ، أى مودة كل من يتخذ إلى ربه سبيلا .

أما الأحاديث التى يتناقلها الشيعة ليثبتوا بها أن الخلافة كانت لعلى بن أى طالب فهى كثيرة . فيقولون مثلا إن النبى لما نزلت عليه الآية : « وأنذر عشيرتك الأقربين » جمع بنى عبد المطلب للإنذار وكانوا أربعين رجلا . فقال لهم : من يؤازرنى على هذا الأمر يكن أخرى ووصيى وخليفتى من بعدى . فقام إليه على بن أبى طالب وكان أصغرهم فقال : « أنا أؤازرك يا رسول الله » . فقال له النبى : إجلس . فأنت أخى ووصيى وخليفتى من بعدى ، (وسمى هذا الحديث حديث الإنذار) . ومن الطبيعى أن يشكك أهل السنة فى هذا الحديث ويكذبون

أسانيده . ومن الأحاديث أيضاً أن النبى لما أراد الخروج إلى غزوة تبوك استخلف على بن أبى طالب على المدينة وقال له : " أما ترضى أن تكون منى بمنزله هارون من موسى ، إلا أنه لا نبى بعدى " . ويشكك أهل السنة فى هذا الحديث ويقولون إنه موضوع ومتهافت . ومنها أيضاً حديث الغدير . يقول علماء الشيعة فيه إن الله أمر نبيه بأن يعلن للناس إمامة على بن أبى طالب فضاق صدره بذلك الأمر وتخوف أن يرتد الناس عن دينه ويتهموه بمحاباة ابن عمه ، فراجع النبى ربه فأوحى الله تعالى : " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس " يريدون : بلغ ما أنزل إليك من ربك فى إمامة على . وكان نزول هذه الآية - كما يقولون - حين صدر النبى عن حجة الوداع يريد المدينة ، فلما صار بغدير خم نادى فى الناس : الصلاة جامعة ، فلما اجتمع القوم أخذ بيد على بن أبى طالب فقال : ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ قالوا : بلى يا رسول الله قال : " فمن كنت مولاه ، فعلىٌ مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله . وقد طعن فى هذا الحديث أهل السنة وقالوا إنه حتى لو كان صحيحاً فليس المقصود بكلمة "مولى" التى جاءت فى الحديث معنى الإمامة والتصرف بل : " القرب من النبى " وذلك فى مثل قوله تعالى : " إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى والذين آمنوا " ...... إلخ .

يضاف إلى هذه الآيات والأحاديث - وهى كثيرة - ما كان لعلى بن أبى طالب من منزلة رفيعة فى نفوس المسلمين بعامة والشيعة بخاصة . وقد بلغت هذه المنزلة فى نفوس الشيعة درجة القداسة . وذلك ليس فقط لأنه إبن عم النبى بل لسيرته وفضائله وعلمه المتعدد الجوانب ومشاركته فى غزوات النبى جميعاً إلا غزوة تبوك التى أكرمه النبى بأن أنابه عنه فى المدينة .

على هذا النحو نشأ أول خلاف بين المسلمين حول الإمامة . وكان خلافاً سياسياً كما رأينا لكنه تطور حتى أصبح خلافاً فلسفياً قسم المسلمين إلى قسمين أو حزبين حزب الشيعة وحزب أهل السنة والجماعة .

لكن علينا أن نشير إلى أن المتشيعين لعلى عقب وفاة الرسول ممن كانوا يرون أن عليا أفضل الصحابة وأحق الناس بالخلافة كانوا نفراً قليلا جداً . لكن عددهم أخذ يتزايد بعد أن فاتت الخلافة عليّا ثلاث مرات بتولية أبى بكر وعمر وعثمان ثم بلغ هذا العدد قمته بعد موقعة كربلاء (عام ٦١ هـ) التى قتل فيها الحسين بن على (سبط النبى) . فإن مقتل الحسين فى هذه المعركة هو الذى جعل التشيع يتغلغل إلى قلوب أنصار أهل البيت الذين أدركوا بعد هذه المجزرة أنه لا قبل لهم بمقاومة سلطان نبى أمية وكل الحكام الظالمين إلا بقوة عقائدية مرسومة تدعم قوة السلاح . ومن ثم راحوا يؤسسو أيديولوچيتهم الفلسفية التي تقوم على عدة نظريات من بينها : نظرية التأويل الباطنى للقرآن ونظرية العلوم السرية وعلم الغيب ووراثة هذه العلوم بين الأئمة ونظرية الوجود النورى للأئمة وما يتصل بها من القول بالوحدة النورية بين محمد ﷺ وعلى بن أبى طالب ونظرية عصمة الإمام ونظرية المهدى المنتظر ونظرية الرجعة . وكل هذه النظريات غريبة عن روح الإسلام ، وقع فيها الشيعة تحت تأثير أصحاب الديانات الأخرى من غنوصية ومسيحية ويهودية وغيرها وتأثروا فيها بكثير من التيارات الفلسفية التى لا مجال للخوض فيها هنا ولا فى النظريات الشيعية التى أشرنا إليها الآن ، بإعتبار أننا نقدم هنا مجرد فاتحة فى نشأة علم الكلام .

وما زال للشيعة أنصارها وأتباعها ومريدوها حتى يومنا هذا ومن أشهر فرقها فرقة الإسماعيلية وهم منتشرون فى الهند وباكستان وجنوب أفريقيا وفرقة الإمامية الإثنا عشرية وهم منتشرون فى العراق وإيران والكويت وفرة الزيدية التى تمثل جمهور الشعب اليمنى بصفة خاصة .

هذا ويطلق على جماعة الشيعة بفرقها المختلفة فى كتب الفرق وعلم الكلام اسم " الروافض " أو " الرافضة " .

* * *

الخلاف الثانى : الخوارج والشيعة والمرجئة ، من الإمامة إلى نظرية العلاقة بين الإيمان والعمل :

رأينا أنه لم تكن هناك قواعد ثابتة لاختيار الخليفة بعد وفاة الرسول ، وكان أن تمت البيعة لأبى بكر فى غيبة من على بن أبى طالب ، ثم استخلف أبو بكر عمر بن الخطاب ، وأفضى الأمر إلى عثمان بن عفان . وتلاحقت الفتن فى السنين الأخيرة من خلافته ، واشتد السخط على حكمه لما رآه الناس من غلبة بنى أمية على الحكم فى عهده ، وانتهى الأمر بأن قتل عثمان ، فانفتحت أبواب الفتنة على مصاريعها إذ أقبل الناس على على بن أبى طالب فبايعوه ، فبايعه أكثرهم عن رضى وبايعه بعضهم عن كره ، وأبى معاوية فى الشام أن يبايعه . وأقبل فريق من أصحاب النبى إلى البصرة ثائرين على علىّ ، وعلى رأسهم أم المؤمنين عائشة بنت أبى بكر وطلحة بن عبدالله والزبير بن العوام وكلاهما من كبار الصحابة .

وهكذا فما أن تمت البيعة لعلى حتى وجد نفسه بين عدوين : أحدهما بالبصرة يرأسهم طلحة والزبير وعائشة والآخر بالشام يرأسهم معاوية بن أبى سفيان . فاضطر إلى مقاتلة الفريقين ليردهما إلى الطاعة لتجتمع كلمة المسلمين بعد أن تفرقت . وبدأ بمحاربة طلحة والزبير وعائشة ومن تابعهم من أهل البصرة . فكانت موقعة الجمل التى قتل فيها الزبير بن العوام ثم طلحة وأعاد على بن أبى طالب السيدة عائشة مكرمة إلى المدينة . ثم اتجه إلى صفين لمحاربة معاوية ، وكان أن تقابلت جيوش الفريقين ولما إنكسرت سيوفهما احتال معاوية – تبعاً لمشورة عمرو بن العاص – برفع المصاحف على أسنة الرماح ، وكان أهل الشام مع معاوية وأهل العراق واليمن مع علىّ ، فلما رأى أهل العراق المصاحف اضطربوا وأشاروا على علىّ بالتحكيم . أى بأن يبعث على حكما (هو أبا موسى الأشعرى) ويبعث معاوية حكما (هو عمر بن العاص) وكانت الهدنة التى خرج منها على وهو فى موقف لا يحسد عليه . إذ اشتد الخلاف عليه وعلى مقدرته . ولم يلبث أن اتسعت دائرة المنكرين للهدنة الناقمين على علىّ حتى أن عليا عندما عاد إلى الكوفة لم ير فيها إلا مظاهر الحزن والحداد ومظاهر الساخطين عليه .

فى هذا الجو نشأت فرقة الخوارج . وأهم ما يجمعهم أنهم يثبتون إمامة أبى بكر وعمر وينكرون إمامة عثمان بعد ولايته بست سنوات وينكرون عليا بعد قبوله التحكيم فى معركة صفين ويكفرون الحكمين (أبا موسى الأشعرى وعمرو بن العاص) وأصحاب الجمل وكل من رضى بالتحكيم كما يكفرون معاوية .

أما إنكارهم لإمامة عثمان بعد ولايته بست سنين فالسبب فيها أن الناس كانوا قد نقموا على عثمان بعد ولايته بست سنين وأتهموه بأنه أتى كثيراً من المظالم : منها أنه حمى الحمى وضرب عمار حتى فتق أمعاءه وابن مسعود حتى كسر أضلاعه وأجلى أباذر إلى الربذة وأخرج من الشام أبا الدرداء ورد الحكم بعد أن نفاه رسول الله وأبطل سنة القصر فى الصلوات والسفر وولى معاوية وعبدالله بن عامر ومروان وولى الوليد بن عقبة وهو فاسق ... إلخ .

وقد رد أهل السنة والجماعة على هذه التهم ، رد عليها مثلا أبو بكر ابن العربى فى كتابه " العواصم من القواصم " .... فقال : أما الحمى فقد اختصه الرسول لإبل الزكاة المرصدة للجهاد والمصالح العامة وسار على ذلك أبو بكر وعمر بعد أن زادا فيه لاسيما وأن حاجة الجهاد إلى الخيل والإبل زادت عن ذى قبل واتسع عثمان فيه لاتساع الدولة وازدياد الفتوح ، أما ضربه لعمار فلم يضربه حتى فتق أمعاءه ، إذ لو فعل ما عاش أبدا ، وسبب ضربه له أن عثمان قد أرسله إلى مصر ليستقصى بعض الشائعات ، فالتف به السبأيون يستميلوه . فجاء به عثمان وعاتبه ولم يضربه بل حلف فقط بضربه ، أما ابن مسعود فلم يضربه عثمان ، ذلك أن عثمان لما عزم على تعميم مصحف واحد فى العالم الإسلامى كان يود ابن مسعود لو أن كتابة المصحف نيطت به لكن عثمان اختار زيد بن ثابت لكتابة المصحف الموحد لأن أبا بكر وعمر اختاراه قبل لأنه كان قد حفظ آخر عرضة عرض بها كتاب الله على الرسول قبل وفاته ، فكان عثمان على حق فى هذا وفى غسل جميع المصاحف الأخرى وفيها مصحف ابن مسعود ، أما أبو ذر فهو الذى اختار أن يعتزل فى الربذة فوافق عثمان لأن أبا ذر كان زاهداً وكان يقرِّع عمال عثمان ويتلو عليهم : " والذين يكنزون الذهب والفضة ولا

ينفقونهافى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم " أما إخراج عثمان لأبى الدرداء إلى الشام فكان لأن أبا الدرداء كان زاهداً وأشتد فى الحق مع معاوية وأهل الشام حتى عزله عن القضاء فخرج هو إلى المدينة . وأما رد عثمان الحكم بعد أن كان قد قضى النبى بنفيه فلم يصح أن النبى نفاه إلى المدينة وإنما ذهب إليها باختياره ، هذا ولم تأت الشريعة بذنب يبقى صاحبه منفياً دائماً ، وأما ترك القصر (والقصر هو الاقتصار فى الصلاة للمسافر وجعلها ركعتين بدلا من أربع) فاجتهاد ؛ إذ سمع أن الناس افتتنوا بالقصر ، وفعلوا ذلك فى منازلهم ، فرأى أن السنة ربما زدت إلى إسقاط الفريقة فتركها ، وأما معاوية فإن عمر أولاه وجمع له الشامات كلها وأقره عثمان . وأما عبدالله بن عامر فولاه عثمان لأن كريم العمات والخلات ولجهاده وفتحه خراسان وأطراف فارس وسجستان وكرمان ، وأما تولية الوليد بن عقبة فإن عثمان لم يأت به من عرض الطريق ، إذا كان أبو بكر تلقف هذا الشاب وكان موضع سره فى الرسائل الحربية التى دارت بين الخليفة وقائده خالد بن الوليد ، وقاد الوليد فيالق الجهاد إلى شرق الأردن وأما فسقه فليست الذنوب مسقطة للعدالة إذا وقعت منها التوبة . وقصة شرب الوليد الخمر مشكوك فيها ..... " .

هذا بعض ما قاله الخوارج عندما نادوا بخروجهم على عثمان بعد ست سنين من حكمه ونموذج من ردود أهل السنة عليهم .

أما خروجهم على على فكان بسبب التحكيم كما تقدم . وبالرغم من أن أتباع على هم الذين كانوا قد أشاروا عليه بالتحكيم إلا أنهم عادوا فلم يوافقوه عليه ، وقالوا لا حكم إلا لله ، ولهذا سموا بالمحكمة ، وعندما عادوا مع علىّ إلى الكوفة فارقوه بعد هذا ورجعوا إلى حروراء . ومن هنا سميت الخوارج بالحرورية . وخرج علىّ إليهم وناظرهم فظهر بالحجة عليهم ، لكن جماعة منهم استمروا فى عدائهم له وخرجوا إلى النهروان وأمّروا عليهم رجليه : أحدهما هو عبدالله بن وهب الراسبى والثانى حرقوص بن زهير البجلى وكان يلقب بذى الثدية لأنه كان

له ثدى كثدى النساء . ورأوا فى طريق خروجهم إلى النهروان الصحابى عبدالله بن خباب بن الأرت فقتلوه وقتلوا أولاده وأمهاتهم . وتجمعوا وكثرت شوكتهم بالنهروان فقصدهم على فى أربعة آلاف رجل يطالب بقاتل عبدالله بن خباب فقالوا له : كلنا قتلة ، ولو ظفرنا بك لقتلناك أيضاً ، فقال لهم على ماذا نقمتم منى ؟ قالوا : قاتلنا معك يوم الجمل وهزمنا أصحاب الجمل فأبت لنا أموالهم ولم تبح لنا نساءهم وذراريهم ، وقد كان ينبغى أن تحرم الأمرين أو تبيحهما لنا فقال لهم على : أما أموالهم فقد أبحتها لكم بدلا عما أغاروا عليه من مال بيت المال الذى كان بالبصرة ، ولم يكن لنسائهم وذراريهم ذنب ..... وبعد لو أبحت لكم نساءهم من كان منكم يأخذ عائشة من قسمة نفسه ؟ فلما سمعوا هذا الكلام خجلوا (أنظر التبصير فى الدين للإسفراينى) ، لكنهم أخذوا يبحثون عن تعلات أخرى ، قالوا لعلى : يقول الله تعالى : " فقاتلوا التي تبغى حتى تفئ إلى أمر الله ، أى أن الله تعالى أوصانا بالقتال ولم يوصينا بالتحكيم . فإما أن تعود يا على إلى القتل وتنبذ التحكيم وفى هذه الحالة نكون معك . وإلا نابذناك وقاتلناك . فرد عليهم على قائلا : قد أبيته عليكم أول الأمر فأبيتهم إلا إجابتهم إلى ما سألوا . فأجبناهم وأعطيناهم العهود والمواثيق . وليس يسوغ لنا الغدر " .

هذا هو الأصل فى نشأة الخوارج . فالخوارج سموا كذلك أنهم خرجوا أول ما خرجو على علىّ . ولكن بعد وفاة على وتولى معاوية الخلافة اتسعت دعوة الخوارج واتخذت طابعاً ثورياً ووقفوا فى وجه معاوية وعملائه وخلفائه ، من بعده ، أى أن الخوارج كانوا من أنصار على قبل التحكيم وهم الذين ناصروه فى موقعة الجمل ولكنهم خرجوا على على لسبب التحكيم . وبعد وفاة على وفى أثناء حياته خرجوا على معاوية وخلفائه . واستولوا على بلاد الأهواز وأرض فارس وكرمان فى أيام عبدالله بن الزبير وسموا هناك بالأزارقة لأنهم كانوا أتباع رجل منهم يقال له أبو راشد نافع بن الأزرق . وقد اشتط الأزراقة فى تكفير مخالفيهم

جميعهم وأعلنوا أن ديار مخالفيهم ديار كفر ، وأن قتل نسائهم وأطفالهم مباح وزعموا أن الرجم لا يجب على الزانى المحصن ، خلافاً لإجماع المسلمين . وكان لهذه الآراء الشاذة التى نادى بها الأزارقة أثر سيئ حتى فى بعض ابتاعهم وهم النجدات (إحدى فرق الخوارج) أتباع نجدة بن عامر الحنفى الذين خرجوا على نافع بن الأزرق وصاروا إلى اليمامة وقالوا : إن من يقول ما قاله نافع فهو كافر .

لكن أتباع نجدة عادوا فانقسموا فيما بينهم وثاروا عليه ، ومن فرق الخوارج الوهابية والصفرية والإباضية التى انتشرت فى الشمال الأفريقى . أنظر كتابنا : (تاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى) .

ومن أهم ما جاء به الخوارج من مبادئ قولهم بأن الخلافة تكون بالاستفتاء العام وليست وقفاً على القرشى أو المكى محتجين فى هذا بقول رسول الله ﷺ : " اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة " .

وكان الخوارج متشددين فى دينهم ، وكانوا - إلا ما اشتط منهم - شديدى القوى " أنضاء عبادة وأطلاح سهر " ، قد أكلت الأرض جباههم من كثرة السجود حتى لقبوا بذوى الجباه المعفرة بسبب ما تبين فى وجوهم من أثر السجود ولهذا فإن من مبادئ الخوارج عدم التسامح فى الدين ، وعدم مهادنة من يخرج على حدود الشرع ، أيا كان مركزه الاجتماعى . وفى هذا استحلوا دماء خصومهم المسلمين ولم يبالوا . وأصبح جهادهم الرئيسى موجها لا ضد الكفار ، أو ضد أصحاب التشيع فقط بل ضد أهل السنة والجماعة ورفضوا أن يطلق إسم " المسلم " على غير أنفسهم ، فكانت الوهابية فى الشمال الأفريقى (نسبة إلى عبدالله بن وهب الراسبى الأزدى الذى كان يقال له ذو النفثات لأن رُكبة قد صارت كنفثات الإبل من كثرة السجود) يسمون المالكية والحنفيين (وهم من أهل السنة) اسم الموحدين ، أى أنهم فى نظرهم ليسوا بمشركين ، ولكنهم أيضاً

ليسوا بمسلمين ، وكانوا يعتقدون أن دعوة هؤلاء الموحدين إلى الدين الحق ، وهو عندهم مبادئ الخوارج ، فرض كفاية على كل وهابى أو وهبى .

وهكذا أصبح المسلمون يكفر بعضهم بعضاً حتى لم يعد - كما يقول الدكتور طه حسين فى مرآة الإسلام - يأمن خارجى لرجل من الشيعة أو الجماعة . ولم يأمن رجل من الشيعة أو الجماعة لخارجى ثم لم يأمن رجل من الشيعة لرجل من الجماعة ولم يأمن رجل من الجماعة لرجل من الشيعة .

* * *

هذا الخلاف الذى قام فيما بين الخوارج والشيعة وأهل السنة والجماعة بعضهم والبعض الآخر كان خلافاً خطيراً حقا ، وكان ذا طابع سياسى حيث أننا قد رأينا أن محوره الرئيسى كانت مسألة الإمامة أو الخلافة التى أصبحت محط آمال كل فريق . لكن مسألة الإمامة نشأ عنها موضوع آخر آثار جدلا دينياً وفلسفياً كان له أكبر الأثر فى تعميق الخلاف بين الفرق المتنازعة لأنه كان يتصل بموضوع خطير هو تعريف الإيمان . إذ كان من الطبيعى فى هذا الجو المشحون أن يرمى كل فريق أصحاب الفريق الآخر بالكفر . وأخذت هذه الأسئلة تتردد على الألسن : ما هو الإيمان ؟ ومتى يظل المؤمن مؤمناً ؟ وما هو الكفر ؟ هى الإيمان مجرد تصديق بالقلب وإقرار باللسان بأن الله واحد وبأن محمداً رسوله ؟ إن كان هذا هو الإيمان فالجميع سواء فى إيمانهم ، ولا سبيل أمام أحد الفريقين إلى أن يتهم الفريق الآخر بالكفر ، أو على الأقل بالتقسير فى إيمانه : لابد إذن أن يتجه تفكير الجميع إلى إدخال عنصر جديد فى دائرة الإيمان ، ألا وهو العمل ، فليس يكفى لكى يكون المؤمن مؤمناً أن يصدق بالقلب واللسان بل لابد أن يعمل عملا صالحاً . ولما كانت أعمال كل فريق تبدو فى نظر الفريق الآخر على أنها كبائر (وأهمها القتل واستباحة الحرمات ، فقد اتفق كل من الشيعة والخوارج على إدخال عنصر العمل فى الإيمان ليتسنى لأصحاب كل فريق منهما أن يرمى أصحاب الفريق الآخر بالكفر وأن يحكم عليهم بالخلود فى النار ، وقد سبق أن

رأينا كيف حكم الخوارج على خصومهم من المتشيعين لعلى ومن أهل السنة والجماعة بالكفر وكيف أن الأمر قد بلغ حداً أصبحوا معه يكتفون بأن يطلقوا عليهم اسم " الموحدين " ويستكثرون أن يدخلوهم معهم فى دائرة الإسلام والمسلمين .

وعلى هذا النحو نشأ التفكير فى مسألة فلسفية هامة هى مسألة الصلة بين الإيمان والعمل . وكما رأينا فإن الشيعة والخوارج - بالرغم من الخلاف السياسى بينهم حول موضوع الإمامة - إلا أن كلمتهم جميعاً قد اتفقت على إدخال العمل كعنصر أساسى من عناصر الإيمان .

وأما هذا التكفير الإجمالى قامت فرقة أخرى هى فرقة المرجئة كانت مهمتها الرئيسية أن لا تيئس المذنب من رحمة الله وأن تنظر إليه على أنه مؤمن لم يفقد إيمانه على الرغم من فسقه وارتكابه الذنوب ، ولعل ما يجب أن يقال فى تبرير نشأة هذه الفرقة أنها رأت أن الشيعة تكفر الخوارج وأن الخوارج يكفرون الشيعة وأن أهل السنة والجماعة ينكرون موقف هاتين الفريقتين كما تنكر هاتان الفرقتان موقف أهل السنة والجماعة وأن المسلمين جميعهم بهذا الاعتبار سيصبحون كفرة ، فقالت المرجئة بأن المسلمين جميعهم مؤمنون ، وأرجأت العمل أى أجلت الحكم فيه ، وأخرجته من دائرة الإيمان . ومعنى هذا أن المرجئة فصلت بين العمل والإيمان ، فالعمل عندها شئ والإيمان شئ آخر . الأول عمل بالجوارح والثانى تصديق بالقلب وارتكاب الذنوب فى رأيهم لا يهدم العقيدة ولا يخرج الإنسان من حظيرة الإيمان ، بل يجعل صاحبه فاسقا سيتولى الله حسابه وسيعاقبه ، ولكن مصيره الجنة فى نهاية الأمر ، يقول الله تعالى : " قل يا عبادى الذين اسرفوا على أفسهم لا تقنطوا من رحمة الله . إن الله يغفر الذنوب جميعا ، إنه هو الغفور الرحيم » ، وقالت بعض فرقهم كما يقول الغزالى فى " إحياء علوم الدين " (الجزء الثانى) : " لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصى " وقال بعضهم : لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة . وهم يستندون فى هذا إلى بعض الآيات مثل : " إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما

دون ذلك لمن يشاء " ومثل : " فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا " (أى ظلما) ومثل : " والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون " .

فالمرجئة سموا كذلك لأنهم أرجأوا الحكم على العمل أو تركوا الحكم فيه لله ، وذهبوا إلى أنه أى العمل لا يمس إيمان المؤمن . وقيل أيضا إنهم سموا مرجئة لأنهم كانوا يبعثون الرجاء فى الناس ، ولكن الشائع عنهم أنهم سموا كذلك لإرجائهم أو تأجيلهم الحكم فى مرتكبى الذنوب والكبائر . وقد استتبع هذا أنهم أرجأوا الحكم فى بنى أمية ولم يحكموا عليهم بالكفر كما فعلت الخوارج والشيعة ويعتبر هذا مهادنة منهم للحكام . فحكام بنى أمية فى نظر المرجئة ، حتى ما نسب إليه الفسق منهم ، خلفاء شرعيون ما دام قد انعقدت لهم البيعة ، ولهذا وجب طاعتهم . من أجل هذا استطاعت المرجئة أن تضمن رضا حكام بنى أمية عليهم ، وعلى الأقل استطاعت أن تضمن عدم التعرض لهم . وذلك لأنهم كانوا قد آثروا الابتعاد عن الفتن والخصومات السياسية وفضلوا عدم الزج بأنفسهم فى غمارها فلم يكونوا مع على رضي الله عنه ولم يكونوا مع خصومه وعاشوا فى شبه عزلة عندما اعتزلوا جميع الفرق المتنازعة وآثروا لأنفسهم السلامة . ولم يكن غريبا بعد هذا أن يكون بعض رجال فرقة المعتزلة من المرجئة .

والمهم أن نلاحظ أن المسألة الأولى التى أثارت الخلاف بين صفوف المسلمين وهى مسألة الإمامة قد ألقت بظلالها أو ولّدت مسألة أخرى لها صلة بها وهى مسألة الصلة بين الإيمان والعمل أدت المناقشة حولها إلى اتخاذ مواقف متباينة من جانب أصحاب كل فرقة من الفرق التى عرضنا لها حتى الآن .

ولكن المرجئة غالوا فى إخراج العمل من دائرة الإيمان ، فزعم بعضهم أنه ما دام الإيمان هو الأساس فالصلاة مثل غير واجبة ولا تزيد أو تنقص من إيمان المؤمن . وزعم آخرون منهم أن إيمان جميع المسمين سواء ، فإيمان السلف الصالح يوضع على قدم المساواة مع إيمان أفجر الفجار . إلى غير ذلك من الأقوال الغريبة عن روح الإسلام .

غير أنه ينبغى أن نفرق بين هؤلاء المرجئة الذين اشتطوا فى إخراج العمل عن الإيمان ومرجئة السنة الذين كانوا يمثلون الأحناف الأوائل وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة النعمان (المتوفى عام ١٥٠ هـ) الذين قاوموا آراء الخوارج ودعواهم فى قتل مرتكب الكبيرة وقرر الإمام أبو حنيفة على العكس من ذلك : " أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله ورسله فى الجملة دون التفصيل وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه " (البغدادى : الفرق بين الفرق) فقد نادى أبو حنيفة بهذا الرأى فى الإيمان ليحمى المجتمع الإسلامى من عقيدة الخوارج .

الخلاف الثالث : القدرية والجبرية : الإرادة الإنسانية بين الاختيار والجبر :

ولم تكن الخلافات السياسية وحدها هى السبب فى نشأة الجدل بين المسلمين ، فقد ساعد إختلاط المسلمين بمسيحيى الشام ويهوده على ظهور الجدل حول بعض العقائد الأخرى مثل عقيدة الجبر والاختيار .

ذلك أن المسلمين قد وجدوا أن القرآن الكريم يحتوى على آيات تقرر أن الإنسان حر مختار وأنه مسئول عن أفعاله ، وعلى آيات أخرى تشعر بأن الله هو الذى يرى الهدى والضلال للناس وإن الإنسان مجبر فى أفعاله . فمن الآيات الأولى مثلا قوله تعالى : ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ وقوله : ﴿ **قل أعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ، والمؤمنون** ﴾ وقوله : ﴿ **لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما كست قلوبكم** ﴾ وقوله : ﴿ **كل امرئ بما كسب رهين** ﴾ وقوله : ﴿ **فويل للذين يكتبون الكتب بأيديهم ثم يقولون هذا من عدن الله ليشتروا به ثمناً قليلا . فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون** ﴾ وقوله : ﴿ **إنما تجزون ما كنتم تعملون** ﴾ وقوله : ﴿ **ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى** ﴾ . ومن الآيات التى تشعر بالجبر قوله تعالى : ﴿ **وما تشاءون إلا أن يشاء الله** ﴾ وقوله : ﴿ **ولا ينفعكم**

نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم ، هو ربكم . وإليه ترجعون﴾ وقـوله : ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾ : وقـوله : ﴿ومن يشأ الله يضلله ، ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ وقـوله : ﴿ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها﴾ وقوله : ﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ وقوله : ﴿هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾ وقوله : ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾ وقوله : ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء رب العالمين﴾ .... إلخ .

وأما هذه الآيات انقسم المسلمون الأوائل إلى فريقين : فريق القدرية الذى تطور فأصبح المعتزلة وهؤلاء يؤمنون بقردة الإنسان وحريته ، وفريق الجبرية الذين يؤمنون بأن الإنسان مجبر وليس حرا . وقد مال الأمويون إلى القول بالجبر لأنهم رأوه أكثر ملاءمة لإسكات صوت معارضيهم وقمعهم ، محتجين بأن انتقال الخلافة إليهم كان قضاء وقدرا . وأصبح فريق القدرية يضم أحرار المفكرين من المسلمين الذين وجدت فرقة المعتزلة فى آرائهم المادة الأولى لمذهبه . وعلى العكس من ذلك أصبح فريق الجبرية يضم فريق أهل السنة والجماعة الذين رأوا أن كل شئ يحدث بأمر من الله وقدره .

وقد مثل القدريين الأوائل شخصيات قليلة أهمها شخصيتان : معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ، يقول الشهرستانى فى " الملل والنحل " : " إن واصل بن عطاء قال بالقدر وإنما سلك فى ذلك مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ، ويقال إن معبد الجنى وعطاء بن ياسر قد أتيا إلى الحسن البصرى وقالا له «يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى » (طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة) ، ومن المرجح أن يكون قد وافقهما الحسن البصرى على فكرتهما أى أنه كان قدرياً مثلهما وقد نقض الحسن البصرى القول بالجبر فقال إن الذين يقولون بالجبر يقولون إن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، لكن الحق أن الله تعالى لا يضل إلا الظالمين الفاسقين ، إذ يقول : «فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم وما يضل به إلا الفاسقين» .

ويبدو أن معبد قد ترك أثراً كبيراً فى البصرة والشام والمدينة وخلَّف أتباعا كثيرين . وانطلق أيضاً غيلان الدمشقى فى بلاد الشام يبشر بمذهب القدرية ويعلن للناس أن الحسنات والخير من الله ، أما الشر والسيئات فمن أنفسهم . ولكن يبدو أن غيلان كان مرجئا إلى جانب قوله بالقدر ؛ فقد كان يقول إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه .

هؤلاء القدريون الأوائل هم المبشرون الأول بمذهب الإرادة الحرة الذى ستقول به المعتزلة لكن قام من يرد عليهم وهم المجبرة الأوائل أو الجهمية أتباع الجهم بن صفوان . وأهمية الجهم بن صفوان فى الحياة العقلية الإسلامية ترجع إلى أنه كان أول من أدخل منهج التأويل العقلى . وهو المنهج الذى اعتنقه المعتزلة فيما بعد . ولهذا فإن الجهمية بالرغم من أنهم كانوا مجبرة إلا أنهم اتفقوا مع المعتزلة فى إيمانهم بالتأويل العقلى ، وفى قولهم بنفى الصفات وخلق القرآن وهى نفس الأقوال التى سيرددها المعتزلة . ومن أجل هذا لقب المعتزلة بالجهمية بالرغم من أنهم فيما يتصل بمسألة الإرادة كانوا مجبرة وكان المعتزلة من أتباع حرية الإرادة ، فقد نقل الشهرستانى عن الجهم بن صفوان أنه كان يقول : «إن الإنسان ليس يقدر على فعل ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إدراة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء ، وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت ، إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر» . لكن يبدو أن هذا الجبر المطلق الذى سوَّى فيه الجهم بين الإنسان والجماد لم يقل به الجهم ولكنه ذهب فيما يرى عنه الأشعرى إلى قورلآخر يختلف عن الجبر المطلق بعض الشئ (انظر : الأشعرى مقالات الإسلاميين ، وانظر أيضاً : الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، الجزء الأول) ، فهو يقول : «لا فعل

لأحد فى الحقيقة إلا لله وحده ، وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ... إلخ وإنما فعل ذلك بالشجرة ... الله سبحانه . ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف فقد خلق الله للإنسان قوة كان بعها هذا الفعل ، وخلق له إرادة للعفل واختيارا له منفرداً فـه » . وإن صح هذا فإن الجهم بن صفوان يكون قد قال بالكسب الذى تبنته الأشاعرة فيما بعد .

وقد ذابت القدرية والجهمية أو الجبرية فى غيرهما من المذاهب وظهر على أثرهما مذهب المعتزلة وأحيناً يسمى المعتزلة بالقدرية لأنهم نفوا أن تكون الأشاء والأفعال بقدر من الله وقضائه وأحياناً أخرى يلقب المعتزلة بالجهمية من ناحية قول الاثنين بنفس الصفات وخلق القرآن .

* * *

علم الكلام بين المعتزلة وأهل الحديث والسنة .

نشأ علم الكلام على يد المعتزلة فقد كتب موسى بن ميمون وهو يؤرخ لهذا العلم يقول : «إن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة (أى بعلم الكلام) فقرة ما وهم المعتزلة » (من كتاب دلالة الحائرين ، ج١ ص ٩٤) . ويذهب إلى هذا الرأى أيضاً الشهرستانى فى «الملل والنحل» فيقول : « إن المعتزلة بعد أن طالعوا كتب الفلاسفة أفردوا فن الكلام فنا من فنون العلم وسموه باسم علم الكلام » . ولكن ليس معنى هذا أن المتكلمين هم المعتزلة فقط ، إذا أن لفظ متكلمين أصبح يطلق فيما بعد – كما يقول دى بور فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام – على الفلاسفة الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون أهل السنة .

وعلم الكلام – يعرِّفه الفارابى فى «إحصاء العلوم» بأنه هو : «صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل » . أو هو – كما يعرفه ابن خلدون فى المقدمة» «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة

المنحرفين فى الاعتقادات» ، وهو يختلف بذلك عن علم كعلم الفقه لأن دائرة بحثه فى المسائل الاعتقادية ، أما علم الفقه فدائرة بحثه هو الأحكام الشرعية العملية : دائرة الحلال والحرام . والمحظور والمباح ، والواجب والمستحب ... إلخ .

وقد اختلف مذهب الأئمة والصحابة والفقهاء من هذا العلم ، فبعضهم حرمه وأحله البعض الآخر ووقف فريق ثالث موقفاً وسطا . فإلى التحريم ذهب الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف ، فرأى الشافعى مثلا (يوم ناظر أحد متكلمى المعتزلة) أنه «لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشئ من علم الكلام» ، وروى الزعفرانى أن الشافعى قال : «حكمى فى أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم فى القبائل والشعائر» وقال أحمد بن حنبل «لا يفلح صاحب الكلام أبداً ، ولا تكاد ترى أحد نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل » أى فساد . بل ذهب إلى أن علماء الكلام زنادقة ، وذهب مالك إلى أنه « لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء» . وفى رأى بعض الصحابة أنه أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا . وأجمع أهل الحديث من السلف على ذلك ، لأنهم يقولون . إن النبى قد قال : هلك المتنطعون . هلك المتنطعون . هلك المتنطعون أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء .

وإلى جانب هذا الفريق الذى نادى بتحريم علم الكلام رأى فريق آخر إباحة تعليمه ، وهم يقولون فى ذلك إن علم الكلام هو علم الحجاج عن العقائد بالأدلة وبالراهين ، وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة والبحث عنها محظورا وقد قال الله تعالى : ﴿ قل هاتوا برهانكم ﴾ . وقال عز وجل : ﴿ ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حى عن بينة ﴾ وقال تعالى : ﴿ قل هل عندكم من سلطان بهذا ﴾ أى حجة وبرهان . وقال : ﴿ قل فلله الحجة البالغة ﴾ ... والقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار . ومن ذلك مثلا : أن عمدة أدلة المتكلمين فى التوحيد قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ . وفى النبوة : ﴿ وإن كنتم فى

ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ . وفى البعث : ﴿قل يحييها الذى أنشأها أول مرة﴾ .. إلى غير ذلك من الآيات . وقد أمر الله نبيه بالجدل إذ قال تعالى له : ﴿وجادلهم بالتى هى أحسن﴾ . والصحابة كانوا يجادلون المنكرين ، لكن عند الحاجة فقط . فقد بعث مثلا على بن أبى طالب رضي الله عنه ابن عباس إلى الخوارج فكلمهم قال لهم : «ما تنقمون على إمامكم ؟ قالوا قاتل ولم يسب ولم يغنم ، فقال لهم : ذلك فى قتلا الكفار . أرأيتم لو سببت عائشة رضى الله عنها فى يوم الجمل ، فوقعت فى سهم أحدكم أكنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهى أمكم فى نص الكتاب ؟ فقالوا : لا فرجع منهم إلى الطاعة ألفان ، وذلك بفضل المجادلة ، لكن ينبغى أن يقال إن الجدل عند الصحابة كان قليلا وعند الحاجة ولم يتخذوه صناعة أو حرفة .

وقد وقف الإمام الغزالى بالنسبة إلى علم الكلام موقفا وسطاً بين التحليل والتحريم . فهو يقول فى «قواعد العقائد» من إحياء علوم الدين ، ما يلى : «إن فيه منفعة وفيه مضرة ، فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب ، كما تقتضيه الحال ، وهو باعتبار مضرته فى وقت الاستضرار ومحله حرام . أما مضرته فإثارة الشبهات وتحرك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم ... وأما منفعته ، فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هى عليه ، ولكن هيهات فليس فى الكلام وفاء بهذا الطلب الشريف . ولعل التخبط والضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف .. ولعمرى لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ، ولكن على الندور فى أمور جلية ، تكاد تفهم قبل التعمق فى صنعة الكلام ، بل منفعته شئ واحد وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام ، وحفظها على تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل . وقد اشترط الغزالى ثلاث خصال فيمن يقوم بمهمة الجدل والكلام : أولها التجرد للعلم والحرص عليه ، وثانيها الذكاء والفطنة والفصاحة ، وثالثها أن يكون فى طبعه الصلاح والديانة والتقوى »

وهناك آراء كثيرة في تفسير نشأة المعْتزلة ، فالذين يعنون بالبحث عن الأصل التاريخى لهذه الفرقة يرون عادة تلك القصة الشهيرة التى يراد بها إثبات أن واصل بن عطاء (توفى عام ١٣١ هـ أو ٧٢١ م) هو أول من سمى معتزلا ، وذلك لأنه قال فى مجلس أستاذه الحسن البصرى (توفى عام ١١٠ هـ) إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين .

وتتصل الظروف التى ساعدت على نشأة فرقة المعتزلة بتلك الخلافات والصراعات التى قسمت المسلمين حول موضوع الخلافة ، فكان لابد أن تقوم بينهم جماعة تعتزل الكل وتعزل الفتنة وأطرافها ، لا يحاربون مع على ولا يحاربون ضده ، وهؤلاء هم المعتزلة ، ولهذا كان من الطبيعى أن تتصل الأسباب بين فرقة المعتزلة فى أول نشأة مع فرقة المرجئة ، وذلك لأن هذه الفرقة الأخيرة قامت بعد أن رأت أن المسلمين يكفر بعضهم بعضا وأرادت هى الأخرى أن تعتزل هذه الجماعات المتناحرة وتفتح باب الهداية والإيمان للجميع فأخرجت العمل من دائرة الإيمان على نحو ما رأينا . وقد رأينا بالفعل أن بعض القدريين الأوائل الذين وضعوا الأساس فى القول بالإرادة الحرة وتحكيم العقل فى التأويل من أمثال غيلان الدمشق يكانوا من المرجئة .

ولما استتب الأمر لبنى أمية وبايع الحسن بن على بن أبى طالب معاوية ، وسلم إليه الأمر فُجع جماعة من أصحابه فى موقفه هذا لأنهم كانوا لا يوافقونه على هذه المهانة التى أظهرها لمعاوية ، فاعتزلوا عنه وعن باقى المسلمين وأنقطعوا إلى العلم والعبادة وهؤلاء أيضا معتزلة ، لكن علينا أن نلاحظ أن نشأة المعتزلة على هذا النحو تحتم علينا أن نقول بأن الأسباب كانت متصلة بين أوائل المعتزلة ورجال الشيعة ، أصحاب على بن أب يطالب وابنه الحسن ولهذا ذهب بعض المؤرخين أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية . ومحمد بن الحنفية هذا هو ابن على بن أبى طالب . كما أننا نعلم من ناحية أخرى أن أئمة فقهاء الشيعة تربوا فى كنف الاعتزال وأن كثيراً من طبقات

المعتزلة كانوا من رجال الشيعة ، ونعلم مثلا أن زيد بن على بن الحسين مؤسس فرقة الزيدية من الشيعة قد تتلمذ على واصل بن عطاء ولهذا كان الزيدية كلهم معزلة فى العقائد .

ومن الممكن كذلك أن ترد نشأة المعتزلة إلى سبب آخر يتصل أيضاً بالخلافات السياسية التى قامت بين المسلمين حول مضوع الإمامة على النحو الذى حاولنا به أن نجد علاقة بين نشأتهم وقيام فرق أخرى مثل المرجئة والشيعة ، وهذا السبب الأخر يتصل هذه المرة بقيام فرقة الخوارج وغلوها فى تكفير فاعل الكبيرة حتى استحل رجالها قتل مخالفيهم .. وقيام فرقة المعتزلة ستكون بهذا ردّ فعل ضد هذا الغلو من جانب الخوارج . والحق أن المسلمين كانوا حيارى فى الحكم على مرتكب الكبيرة ، كانوا ، حيارى بين إفراط الخوارج وتفريط المرجئة فقام واصل بن عطاء وقدم رأياً متوسطا بين الإفراط والتفريط . يدلنا على هذا - أى يدلنا على إتصال نشأة المعتزلة برد الفعل ضد الخوارجة - قول البغدادى فى الفرق بين الفرق : « فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز (والأزارقة فرقة من فرق الخوارج كما تقدم) ... خرج واصل بن عطاء .. وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلة الكفر والإيمان » .

وأياً ما كان الأمر . فإن بداية فرقة المعتزلة كان فى العصر الأموى أو قبل ذلك . أما تدوين علم الكلام فى كتب شيوخ المعتزلة المعروفين فلم يتم إلا فى الصدر الأول من حكم العباسيين ، وقد ذاعت فى هذا العهد آراء المعتزلة وأصبحت تمثل المذهب الرسمى للدولة أيام المأمون والمعتصم بعد أن كان حاربها الأمويون وقتلوا بعض المبشرين بها من أمثال معبد بن عبدالله الجهنى الذى قتله الحجاج بن يوسف الثقفى ، وغيلان الدمشقى الذى قتله هشام بن عبدالملك . لكن المعتزلة دالت دولتهم أيام الخليفة المتوكل العباسى فحرق كتبهم ونصر عليهم خصومهم من أهل السنة والجماعة . والمقصود بالسنة طريقة النبى : أقواله وأفعاله . والمقصود بالجماعة طريقة الصحابة رضوان الله عليهم . فالمقصود إذن

بأهل السنة والجماعة أتباع طريقة النبى وصحابته . وأهل السنة والجماعة طائفتان : أهل الحديث وهم يعتمدون على الكتاب والسنة والجماعة . وأهل النظر العقلى وهم الأشاعرة والحنفية أو الأحناف . ومعنى هذا أنه بمجئ أبى الحسن الأشعرى فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى وأوائل القرن الرابع (توفى عام ٣٣٠ أو ٣٢٤ هـ) أصبح تعبير « أهل السنة والجماعة» يقال فيقصد به الأشاعرة . ولكن هذا التعبير كان يقال قبل الأشعرى ويقصد به أهل الحديث من (رجال) السلف الذين رفضوا النظر العقلى ورفضوا التأويل وآثروا التعويل على الكتاب والسنة . والحق أن الأشعرى هو الذى دافع عن آراء أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية . ولهذا يعتبر الخصم الأكبر للمعتزلة . أما المعتزلة فهم خصوم أهل الحديث والسنة أولا وخصوم الأشاعرة الذين يمثلون إمتداد أهل الحديث والسنة من ناحية الموقف لا من ناحية المنهج ، باعتبار أن منهج الأشاعرة فى الجدل منهج كلامى لم يلجأ إليه أهل الحديث . ومعنى هذا أن الأشاعرة وإن كانوا كلاميين أو علماء كلام ، مثلهم في هذا مثل المعتزلة تماماً ، إلا أنهم كانوا في موقفهم من أتباع أهل الحديث والسنة .، أما المعتزلة فهم الذين أنشأوا علم الكلام وشهد هذا العلم ولادته الأولى على أيديهم ، وكانوا فى التجائهم إلى التأويل العقلى يعارضون الذين كانوا يذهبون إلى عدم التأويل من أهل الحديث والسنة . وعندما جاء الأشعرى آثر أن يجادل المعتزلة بسلاحهم ، وهو الكلام والحجج العقلية ، لكنه كان فى هذا متبعاً موقف أهل الحديث والسنة من ناحية الوقوف عند النص والتعويل على الكتاب والسنة .

وفيما يتصل بموضوع الإمامة أو الخلافة لم يكن للمعتزلة رأى يخالفون به رأى السنة والجماعة فى هذا الصدد . فهم يقولون بأنها تنعقد باختيار المسلمين أى أنها بالاتفاق والاختيار وليست بالنص والتعيين كما يقول الشيعة . ولم يشترط كثير من شيوخ المعتزلة شرط القرشى فى الخلافة ، وفى هذا كانوا متفقين مع الخوارج .

بيد أنه ينبغى أن نلاحظ أنه بظهور المعتزلة على مسرح الفكر الإسلامى ونظرا للمؤثرات الأجنبية التي خضع لها بعض رجالها كنتيجة لاختلاطهم مع مسيحيى الشام ويهوده وكنتيجة لنشاط حركة الترجمة أياضاً ظهرت مشاكل فى علم الكلام ، تختلف عن المشاكل التى ذكرناها حتى الآن وحددت لنا ظهور الفرق الإسلامية التى أوردناها ، أى تختلف عن مشكلة الإمامة ومشكلة العلاقة بين الإيمان والعمل ومشكلة الجبر والاختيار ، وكلها مشاكل ظهرت مع ظهور فرق مثل المرجئة والخوارج والشيعة . وليس معنى هذا أن المشاكل التى تحدثنا عنها حتى الآن قد انتهت ، فقد استمرت هذه المشاكل بعد مجئ المعتزلة والأشاعرة وامتدت فى كتب أواخر المتكلمين وعلى أقلام فلاسفة الإسلام أيضاً . لكن ما أردنا أن نقوله إن مجئ المعتزلة فى هذا الجو العقلى الذى عاشت فيه ساعد على ظهور مشاكل جديدة إلى جانب المشاكل القديمة وأهم هذه المشاكل الجديدة مشكلة الذات والصفات وما يتصل بها من تنزيه وتشبيه ، ومشكلة العدل الإلهى وصلتها بأفعال العبادة على نحو ما سنعرف ذلك الآن عند تناولنا للأصول الخمسة للمعتزلة .

الأصول الخمسة للمعتزلة :

للمعتزلة خمسة أصول أو مبادئ يلتفون حولها وهى : التوحيد ، والعدل والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فقد كتب الخياط المعتزلى فى كتابه الانتصار ، يقول : «ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين . والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإذا كملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معزلى » . وسنتناول الآن كل أصل من هذه الأصول على حدة مع بيان المشاكل المتصلة به .

الأصل الأول : التوحيد :

ليس المقصود بالتوحيد هنا الإقرار بوحدانية الله . فهذا أمر مسلم به من جميع المسلمين وأقرته جميع الفرق الإسلامية ، ومن بينها فرقة المعتزلة . وإنما

المقصود بالتوحيد هنا التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها . لكن ما معنى هذا التوحيد بين الذات والصفات ؟

وجد المعتزلة أن النصارى قد تصوروا الله على أنه جوهر له أقانيم أو صفات يتقوم بها هى صفات الوجود والعلم والحياة . وقد أدى هذا التصور عند النصارى إلى اعتبار هذه الصفات ذات كيان مستقل عن الله . والنظر إليها على أنها أشخاص مستقلة عن الله . وكانت النيتجة لهذا أن ساقهم هذا القول إلى إثبات الهين .

وفيما يتصل بالصورة التى قدمها القرآن لله ، لاحظ المعتزلة أن هناك آيات وصفت الله ببعض الصفات مثل قوله تعالى : ﴿لما خلقت بيدى﴾ وقوله : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وقوله : ﴿وجاء بربك والملائكة صفاً صفاً﴾ وقوله : ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ وقوله : ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ فما الذى ينبغى علينا أن نفهمه من هذه الصفات الواردة فى مثل هذه الآيات ؟ هل نفهم منها أن لله وجها وأنه استوى على عرشه وأن له يدين .. الخ ؟ أم أنه يجب علينا تأويلها ؟

الحق أن أوائل السلف قد وقفوا أمام هذه الآيات ، وذهبوا إلى أنه ينبغى علينا أن نتوقف فى تأويلها ، ونقف عند اللفظ الوارد فى هذه الآيات التى تشير إلى الصفات ، وقالوا : إننا نفهم معنى اللفقط الوارد فى هذه الآيات ، ولكننا لسنا مكلفين معرفة تفسير أو تأويل معناها على الحقيقة ، فيقول مالك بن أنس مثلا فيآية الاستواء : «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة» . ويقول أحمد بن حنبل : «كل من عند ربنا ، آمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه إلى الله ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك» . قد ذهب بعض السلف إلى أن من حرك يده عند قراءته للآية: ﴿خلقت بيدى﴾ وجب قطع يده.

ومعنى هذا أن أوائل السلف مالوا إلى إثبات الصفات لله تعالى ، ما دام هو قد أثبتها إلى نفسه بنص الكتاب ، ولكنهم لم يبحثوا وراء اللفظ عن تأويل معناه ، ووقفوا من قضية التأويل كلها على نحو ما أشرنا إلى ذلك سابقاً ، موقف التسليم والتفويض .

لكن هذا الإثبات الخجول أو المحدود للصفات لم يستمر طويلا . إذ أن بعض الفرق الإسلامية شجعهم ورود صفات بعينها أثبتها الله لنفسه فى بعض الآيات إلى القول بالتشبيه أى بتشبيه ما ورد فى هذه الآيات من وجه ويدين .. الخ لله بنفس هذه الصفات عند الإنسان . ومعنى هذا أن الصفاتية (الذين أثبتوا الصفات لله) قد تطور موقفهم ووقعوا فى التشبيه فأصبحوا مشبهة أو فى التجسيم فأصبحوا مجسمة .

والمشبهة قسمان مشبهة الشيعة وهم الغلاة من الشيعة . ومشبَهة أهل الحديث والسنة وهم الجهمية .

يقول البغدادى فى «الفرق بين الفرق» : أول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض (وهم الشيعة) والغلاة» . وقد حكى عن هشام بن الحكم أحد متكلمى الشيعة أنه كان يقول هو وأصحابه أن معبودهم جسم ذو أبعاض ، له قدر من الأقدار ، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شئ ، وهو فى مكان مخصوص وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك ، وحركته فعله (الشهرستانى : الملل والنحل) . ويقول الأشعرى فى مقالات الإسلاميين عن هشام ابن الحكم وأصحابه أنهم ذهبوا إلى أن معبوهم جسم له نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ولا يفى بعضه على بعض . ويروى الأشعرى أيضاً عن هشام آخر هو هشام بن سالم الجواليقى إن أصحابه كانوا يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان ، ويكرون أن يكون لحماً ودماً ، ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضاً .

وقد انتقلت هذه الأوصاف عند فريق من غلاة الشيعة إلى على بن أبى طالب فألّهه بعض أتباعه . وزعموا أن عليا حى لم يقتل ، وأن فيه الجزء الإلهى .. وأنه هو الذى يجئ من السحب والرعد صوته والبرق سوطه .. وقد تأثر غلاة الشيعة فى تأليههم لعلى وذريته وبحلول الجزء الإلهى فيهم بأقوال النصارى الذين قالوا

هم عن المسيح إنه الله وإنه الخالق وإنه يحيى ويميت وأقوال اليهود الذين ذهبوا إلى أن الله خلق أدم على صورته ، كما ورد فى العهد القديم .

وإلى مثل هذه الآراء الغريبة عن روح الإسلام ذهب بعض الجهمية ، فيحكى عن داود الخوارزمى أحد الجهمية أنه قال إن معبوده جسم ولحم ودم وأن له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس .. الخ ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ولحكم لا كاللحوم .. وهكذا . وهو لايشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبه شئ .. وقالت الجهمية أيضاً إن لله كلاماً . ورؤوا أن موسى عليه السلام كان سمع كلام الله كجر السلاسل .

ومن المشبهة كذلك الحلولية الذين قالوا يجواز ظهور الله فى صورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل فى صورة إعرابى . وقد تمثل لمريم عليها السلام بشراً سويا . ويستدلون على ذلك أيضاً بالحديث الشريف : «لقيت ربى فى أحسن صورة» .

ومن المشبهة أيضاً جماعة الكرَّامية أصحاب أبى عبدالله محمد بن كرَّام الذى انتهى فى إثباته للصفات إلى التجسيم ، فذهب إلى أن معبوده مستقر استقراراً على العرش وأنه بجهة فوق ، وقد تأثر بآراء الكرامية ابن تيمية الحنبلى الحرَّانى.

وأما هذه الآراء الذى وجدها المعتزلة عند أصحاب الديانات الأخرى وعند بعض الفرق الإسلامية كان الموقف العام الذى يميز رجال المعتزلة هو التنزيه (وهو ضد التشبيه والتجسيم) ، ولجأوا فى سبيل الوصول إلى هذه الغاية إلى طرق متعددة :

١- قالوا إن الله ليس كمثله شئ ، فهو ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا طول له ولا عرض ، ولا عمق وأنه لا يتحرك وليس بذى جهات ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا الحلول وأنه ليس بمحدود ولا متناه .. الخ

فمن أجل أن يؤكد المعتزلة تنزيه الله ونفى أدنى مماثلة بينه وبين الإنسان لجأوا إلى وصفه بهذه المجموعة وغيرها من صفات السلب ، وذلك لأن كل ما يرد على خاطر الإنسان من صفات لابد أن يكون الله خلاف ذلك .

٢- نظر المعتزلة إلى الصفات على أنها اعتبارات ذهنية عقلية تمثل وجودها مختلفة فى النظر إلى الله ولا تدل بحال من الأحوال - كما يقول الأشاعرة - على صفات قديمة قائمة بالذات . ومعنى هذا أن التنزيه المطلق الذى يفهم من موقف المعتزلة فى وصفهم الله بصفات السلب فقط ، قد تبعته خطوة أخرى ذهبوا فيها إلى ضرورة وصف الله بمجموعة الصفات الإيجابية التي وصف بها نفسه بشرط أن لا نفهم هذه الصفات على أنها معانى قديمة قائمة بالذات . لأننا لو فعلنا ذلك فقد أثبتنا إلهين أو أكثر ، ووقعنا فى تعدد الآلهة . الصفات الإلهية عند المعتزلة ليست مستقلة عن الذات ، وإنما هى عين الذات . فالله حى بذاته لا بحياة ، عالم بذاته لا بعلم . قادر بذاته لا بقدرة . ومعن يقولنا إنه عالم - كما يقول النظام - إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى القول بأنه قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولنا إنه حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه ، أما اختلاف حمل الصفات فيرجع إلى اختلاف اضدادها المنفية عن الله ، فاختلاف كونه عالما عن كونه قادرا عن كونه حيا إنما يرجع لاختلاف أضداد تلك الصفات من الجهل والعجز والموت .

٣- خطى أبو الهُذيل العلاف (شيخ من شيوخ المعزلة) وأصحابه من الهذيلية خطوة أخرى فى النظر إلى الصفات الإلهية ، فليس يكفى عنده أن نقول عن الله إنه حى بذاته لا بحياة ، بل من الممكن أن نثبت له الحياة ونقول إنه حى بحياة وحياته ذاته ، وليس بكفى أن نقول إنه قادر بذاته لا بقدرة ، بل من الممكن أن نقول إنه قادر بقدرة وقدرته ذاته . وليس يكفى أن نقول إنه عالم بذاته لا بعلم ، بل من الممكن أن نقول إنه عالم بعلم وعلمه ذاته ، ومعنى هذا أنه بدلا من إنكار الصفات (العلم والقدرة والحياة) والاكتفاء فقط بما ورد فى التنزيل من أسماء الله (عالم قادر حى .. الخ) ، وبدلا من أن نقول إنه عالم بذاته لا بعلم .. الخ جاء

أبوالهذيل العلاق وأثبت الإسم والصفة معا فقال إنه عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ولكنه عاد فحسب باليسار ما أعطاه باليمين . فبعد إن قال إنه عالم بعلم ، أضاف إلى ذلك قوله . «وعلمه ذاته» . وبعد أن قال قادر بقدرة ، أضف إلى ذلك قوله : «وقدرته ذاته» . وبعد أن قال إنه حى بحياة ، أضاف إلى ذلك قوله : «وحياته ذاته» . وهذه خطوة على أى حال على طريق الصفاتية ، وإن كانت تتسم بحرص المعتزلة كلهم على التنزيه وإنكارهم لوجهة نظر الخصوم (الأشاعرة) فى النظر إلى الصفات على أنها معانى قديمة قائمة بالذات الإلهية ومستقلة عنها .

٤- لجأ المعتزلة إلى تأويل الآيات التي تفيد أن لله وجها ويدا أو عينا . ففى قوله «بل يداه مبسوطتان» تفيد الآية تعبيراً مجازياً يثبت السخاء لله ونفى البخل عنه . واليد عموما تفيد النعمة ، وفى قوله « ويبقى وجه ربك نو الجلال والإكرام» يؤولون الوجه بأنه هو الله نفسه لأننا نقول فى اللغة : قلبت الأمرعلى وجهه وقوله تعالى : « وتجرى بأعيننا » يقولون أى بعلم منا . وفى قوله « ولتصنع على عينى » يقولون أى برعاية منى . والاستواء فى قوله : «الرحمن على العرش استوى» معناه عندهم الاستيلاء والفوقية فى قوله : « يخافون من فوقهم » تعنى العلو والرتبة ، كما فى قوله تعالى : «هو القاهر فوق عباده» . كذلك تأولوا الآيات التي تفيد النزول أو المجئ أو العروج ، لأن الله لا ينزل ولا يجئ ولا يصعد . ذلك لأن المراد بالنزول الإحسان والرحمة كقوله تعالى : «وأنزلنا الحديد» أو «وأنزل لكم من الأنعام ..» .

وأنكر المعتزلة إمكان رؤية الله بالإبصار لاقتضائها الجسمية والجهة .. واستندوا فى هذا إلى آيات مثل : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» ، وقال الله تعالى إلى موسى حين طلب رؤيته ، قال له تعالى : «لن ترانى» ، أما الرؤية الواردة فى آيات مثل : «وجوه يؤمئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» . فناظرة هنا بمعنى منتظرة ، وقد ذهب كثير من المعتزلة إلى أن من الممكن رؤية الله بالقلوب يوم القيامة .

وذهب أكثر المعتزلة إلى أن الله سميع بصبر حقيقة لا مجازا ، لكنهم أنكروا أن يكون سميعا بسمع بصيرا ببصر . لأن ذلك يقتضى وجود الآلة أو الجارحة من أذن وصماخ وعين ... الخ . أما الإرادة فقد ذهب النظام مثلا إلى القول بأن الإرادة على نوعين : إرادة تتعلق بأفعال الله ، وإرادة تتصل بأفعل العبادة . وقال النظام إن الإرادة الأولى هى وعلم الله سواء ولا يجوز وصف الله بها إلا فى فعل الخلق . فإرادة الله هى خلقه . أما الإرادة الثانية التى تتصل بأفعال العبادة فمعناه أنه آمر بها وناه عنها .

٥- أهم الصفات التى استأثرت باهتمام المعتزلة صفة الكلام . كلام الله فالله تعالى يقول : «وكلَّم الله موسى تكليما» لكن ليس معنى هذا عند المعتزلة أن الكلام صفة أزلية لله تعالى . إذ لو صح هذا لكان القرآن قديما قدم الله . مع أننا نعلم أنه يتجزأ ويتبعض فيقال ثلثه وربعه ، ونعلم أنه أمر ونهى ووعد ووعيد وهذه متضادات ، نعلم أنه مركب ، وهو محكم مفصل . وكل هذا يوجب التعدد فى القرآن ويجعله مخالفا للقديم . وكل ما كان مخالفا للقديم فقهو محدث .

فالقرآن عند المعتزلة محدث أو مخلوق أى أنه غير قديم . لكنه كلام الله فقد أجمع المسلمون على ذلك ولا مجال للشك فيه . ومع ذلك ، ومع كونه كلام الله فهو مخلوق حادث أحدثه الله . «الله أنزل أحسن الحديث» - «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له الحافظون» . فالقرآن منزل ، وكل منزل محدث . ولهذا فإن الله قادر على أن يبدله أن يأتى بمثله أو يزيد فيه : «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا» . وهكذا نرى أن القول بخلق القرآن عند المعتزلة ليس له شأن بما أجمعت عليه الأمة من أن القرآن كلام الله . ومن ناحية ثانية نرى أن هذا القول يتضمن إنكار قدمه ، وإنكار قدمه يتضمن إنفراد لله بالدم . وهو ما أراد المعتزلة أن يؤكدوه فى كل مناسبة ، وهو فرع من تصورهم للتوحيد . ولقد بلغ إصرار المعتزلة على القول بخلق القرآن وإنكارهم لقدمه أن المأمون قد حمل الناس على القول بخلق القرآن ، وذلك لأنه

كان يعتقد أن القول بقدمه يوازى تماما قدم الكلمة وألوهية المسيح عند النصارى .

لكن هذه المسألة الدقيقة دقت على أفهام الكثرين من العامة والفقهاء ولأنهم خلطوا بين خلق القرآن والقول بأنه غير منزل ، مع أنه لم يخطر ببال أحد من المعتزلة أن ينكر أن القرآن كلام الله . ومما ساعد على معارضة رأى المعتزلة فى خلق القرآن أن العامة قد ذهبوا كذلك إن كل مخلوق فلا بد أن يموت ، وما دام القرآن مخلوقا فمصيره الفناء والموت ، مع أن هذه المسألة لم تخطر على بال أحد من المعتزلة ، وذهبوا إلى أن كلام الله حى تخشع له القلوب وتفيض العيون بالدمع عند تلاوته . ولكن معارضة العامة والفقهاء لمسألة خلق القرآن كان لها ما يبررها . وقد عرفت هذه المسألة فى تاريخ علم الكلام وتاريخ الفكر الإسلامى عامة بمسألة «محنة خلق القرآن» وقد امتحن بها أناس كثيرون وفقهاء وعلماء أيام الخليفة المأمون . وقد كان للمعتزلة فى قولهم بخلق القرآن ما يبرر هذا القول ليعارضوا به القول بقدم الكلمة عند المسيحين . ولكن من الحق أن نقول إنهم لم يوفقوا فى «الشكل» الذى عرضوا به أقوالهم ، إذ كان من الممكن أن يعارضوا العقيدة المسيحية دون أن يستخدموا لفظة «خلق القرآن» وهو لفظ أسئ فهمه وخلط بينه وبين أمور كثيرة لم يقل بها المعتزلة ، واتهموا بها زوراً وبهتانا .

الأصل الثانى : العدل :

يطلق على المعتزلة اسم أهل العدل والتوحد . وقد فرغنا الآن من الحديث عن معنى التوحيد عندهم ورأينا أن التوحيد يمثل أهم صفة للذات الإلهية ، أما العدل فيمثل عندهم أهم صفة للفعل الإلهى وهو مجال الصلة بين الله والإنسان . وأحياناً يسمى المعتزلة " بالعدلية " بسبب قولهم بالعدل الإلهى . وإصرارهم على أن الله منفرد بفعل الخير والعدل ، ونفيهمَ صدور أى ظلم عنه . ومن أجل هذا ذهبوا إلى حرية الإرادة الإنسانية ليجعلوا الإنسان مسئولا عن أفعاله ومناطاً

للتكيف . إذ أنه لا يتفق القول بإرادة الله للظلم والشر والفساد مع تكليف الإنسان وحسابه أو لا يتفق العدل الإلهى مع القول بالجبر .

والقول بأن الله عادل لا يعنى عدم نسبة الشرور والكوارث إلى الله لكن المعتزلة لا يقولون بأن هذه الكوارث والشرور فعل قبيح ، بل اتفقوا على عدم تسمية هذه الكوارث بأنها شرور ومظالم وآثروا أن يصفوها بأنها فتنة وابتلاء للناس . فإزالة بعض النعم عن الإنسان فى الحياة الدنيا ليس ظلماً أو عبثاً أو فساداً أو شراً ، وإنما هو من قبيل الابتلاء والإمتحان للإنسان . ولو كان الإنسان فى نعيم دائم لطغى وتجبر وتكبر . " وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه " .

ولما كان الله عادلا فى حكمه فهو لم يدخر عن عباده شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح . فليس عند الله تعالى فى رأى المعتزلة شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس . وليس عنده هدى أهدى مما منحهم ، وليس يقدر الله على شئ أصلح مما فعل . وحجة المعتزلة فى هذا أنه لو كان عند الله أصلح وأفضل مما فعل بالناس ومنعهم إياه لكان بخيلا بهم ظالماً لهم . ولو أعطى شيئاً من فضله بعض الناس دون البعض الآخر لكان فى هذا محاباه والمحاباه جور وظلم .

وهكذا نرى أن مفهوم العدل الإلهى عند المعتزلة مرتبط بفعل الصلاح والمصلحة للناس وبالتالى فهو مرتبط عندهم أو عند بعضهم – مثل النظام – على عدم قدرة الله على أن يفعل لعباده فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم . فالعدل الإلهى عند المعتزلة هو ما جاء متمشياً مع خير الناس ومصالح العباد وخيرهم حتى ولو بدأ هذا العدل على أنه ظلم وكارثة ، فى حين أنه على الحقيقة ابتلاء واختبار لصبر الإنسان وشكره لله . أما العدل عند خصومهم من أهل السنة والأشاعرة فهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة ، بحيث لو أردا الله هلاك العالم لكان هذا الفعل منه عدلا .

ومعنى هذا أن المعتزلة الذين سموا بأهل التوحيد لأنهم نزهوا الله عن مشابهة المخلوق عن طريق نفى الصفات أرادوا أيضاً أن ينزهوه عن الظلم باعتبار أنه لا يشابه المخلوق الذى يصدر الظلم عنه . ومن هذه الناحية سموا بأهل العدل .

ولما كان الظلم موجوداً أو الفساد موجوداً فلابد أن يكون مصدره هوالإنسان لا الله . ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان خالق لأفعاله . إن الله أوجد فى الإنسان العقل ، وجعله مناط تكليفه ، وبعث الأنبياء الذين جاءوا بالشرائع لهداية الإنسان وخيره وخلق الله العقل فى الإنسان وبعثه للأنبياء إنما كان لطفا منه سبحانه لكن الله بعد خلقه لهذه الألطاف ترك الإنسان أمام حرية إرادته ، وذلك لأن الإنسان مسئول عن أفعاله ولا يمكن أن يكون هناك معنى للثواب أو العقاب بدون إقرار هذه المسئولية الإنسانية . والإنسان عندما يطلب العفو والمغفرة من الله إنما يفعل ذلك لأنه يعلم أنه مسئول عن أفعاله وذنوبه وسيئاته " ربنا أغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا " ، والحساب فى الآخرة إنما يكون وفقاً للعمل الذى يقوم به الإنسان بحريته : " وإنما توفون أجوركم يوم القيامة " .

وقد اقتضى القول بحرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة تقرير الاستطاعة للإنسان والإستطاعة قدرة على الفعل وعلى الترك ، لأنها سابقة على الفعل ، وهى قدرة إنسانية بشرية خالصة تقوم على العدم الذى يغذيه الترجيح وكل هذا سابق على الفعل أو على تنفيذ الفعل لكن هذه القدرة البشرية لا تنفي وجود القدرة الإلهية ، لأنها قدرة عامة وتتصل أولا وقبل كل شئ باللحظة الأخيرة فى تنفيذ الفعل .

والفعل عند المعتزلة قد يبدو شراً كالآلام والأمراض ، ولكنه لا يكون قبيحاً . وقد يبدو خيراً كالنعم والملذات ولكنه لا يكون حسناً والمهم فى تقرير حسن الأفعال وقبحا عند المعتزلة ليس هو الشرع بل العقل أى أن الفعل يكون حسناً لا لمجرد أن الله أمر به أو نهى عنه ، بل لأن العقل جاء مقرراً لحسنه . وقد يكون

هذا هو السبب الذى من أجله فضّل المعتزلة أن يستخدموا " كلمتى الحسن والقبح " بدلا من كلمتى " الخير والشر " وذلك لما توحى إليه هاتان الكلمتان من أن الله هو الذى رسم الخير والشر عن طريق الشرع . ولكن الحُسن والقبح العقليين عند المعتزلة لا يعتمدان على ما يراه العقل فى ظاهر الفعل من نتائج مباشرة بل على ما يترتب على الفعل من نتائج بعيدة . فقد تكون النعمة العاجلة التى ترتبت على فعل من الأفعال مؤدية إلى شر بعيد ، ولهذا فإن هذا الفعل سيعد قبيحاً لا حسناً ، وقد يكون القبح الظاهر من وراء فعل من الأفعال مؤديا إلى حسن لا حق ، ولهذا فإن مثل هذا الفعل سيوصف بالحسن والقبح .

الأصل الثالث : الوعد والوعيد :

تقتضى العدالة الإلهية إثابة الأخيار ومعاقبة الأشرار وذلك لأن الإنسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب . والإيمان بالثواب والقعاب قائم على أساس السمع عند جميع الفرق الإسلامية ، لكنه عند المعتزلة قائم على السمع والعقل معاً لأنه نتيجة ضرورية للقول بحرية الإرادة وللقول بالتكليف . إننا إذا أردنا أن يكون للتكليف معني فلابد أن يكون هناك وعد بالثواب ووعيد بالعقاب . وعلى العكس من ذلك ، إذا كان كل شئ مقدراً وكان الإنسان مجبراً فى أفعاله فعلام إذن نثيبه أو ننزل به العقاب لشئ لا يد له فيه وفيم وعده بالجنة وتوعده بالنار ؟ . وكما يقول الخيام على لسان البستانى :

نصبت فى الدنيا شراك الهوى   وقلت أجزى كل قلب غوى

أتنصب الفخ لصيدى وإن   وقعت فيه قلت عاص هوى ؟

وقد اشترط المعتزلة التوبة الخالصة عن الذنوب للخلاص والعفو . وإذا خرج المؤمن من الدنيا عن طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض .

وعلى العكس من ذلك ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الثواب والعقاب تابعان لكلام الله الأزلى ، ويؤكدون أن الإنسان إنما ينجو ويستحق الثواب بـ " وعد " من الله ، ويستوجب العقاب بـ " وعيد " منه وينظرون إلى الوعد والوعيد على أنهما من تقديرات الله الأزلية التى لا دخل للعقل الإنسانى فى تغييرها أو تبديلها ، أما المعتزلة فيرون أن الوعد والوعيد لاحقان للفعل الإنسانى ومرهونان بهذا الفعل ويتوقفان على تحكيم العقل فى الفعل .

الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين :

هذا الأصل أو المبدأ هو الأساس فى نشأة فرقة المعتزلة ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن واصل بن عطاء رأى أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقا بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، وقلنا إن هذا الرأى كان وسطا بين رأى الخوارج ورأى المرجئة . فإذا خرجا لفاسق مرتكب الكبيرة من الدنيا قبل أن يتوب سيكون مخلداً فى النار ، لكن عذابه أقل من عذاب الكفار ، ويتصل بوضع الفاسق مرتكب الكبيرة والقول بأن فى منزلة وسطى بين المؤمن والكافر عند المعتزلة نظرتهم إلى الإيمان باعتبار أنه يزيد وينقص عن طريق العمل باعتبار أن الإيمان عندهم ليس مجرد تصديق بالقلب بل هو عمل بالجوارح .

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

هذا هو الأصل الوحيد الذى يشترك فيه المعتزلة مع سائر الفرق الإسلامية . فكل المسلمين يوصون بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بكل الوسائل المتيسرة باللسان واليد والسيف . والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مبدأ عملى ليتصل بالسلوك وينظر إليه المعتزلة على أنه فرض كفاية على كل مؤمن .

* * *

الباب الثالث

مشكلة خلق العالم

فى

الفلسفة الإسلامية

١- خلق الله للعالم فى القرآن

نص القرآن الكريم فى آيات كثيرة على أن الله قد خلق كل شئ ، ووصفه من أجل ذلك بأنه الخالق ، أو الخلاق ، مثل ﴿ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (سورة الأنعام - الآية ١٠٢) ، ومثل : ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ ﴾ (سورة يس - الآية ٨١) وفي بعض الأحيان يصفه أيضاً بأنه البديع : ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (سورة الأنعام - الآية ١٠١) . وفى أحيان أخرى بأنه المصور ، أو بأنه يصور : ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (سورة آل عمران - الآية ٦) .

والله فى القرآن خالق السموات والأرض والإنسان والأنعام : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝ خَلَقَ الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝ وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ (سورة النحل - الآيات ٣ ، ٤ ، ٥) . وقد نص القرآن الكريم على أن الخلق كله تم فى ستة أيام ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ (سورة الحديد - الآية ٤) خصص منها يومين لخلق السموات : ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾ (سورة فصلت - الآية ١٢) . كما خصص أربعة أيام لخلق الأرض وما عليها ، يومين منها لخلق الأرض نفسها فقد : ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴾ (سورة فصلت - الآية ٩ ، ١٠) .

هذا فيما يتعلق بالخلق الأول .

لكن بالإضافة إلى هذا فإن القرآن الكريم يتحدث عن قدرة الله تعالى على إعادة الخلق من جديد ، ويذكرنا بأنه سيقوم بخلق آخر : ﴿ وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ

الأُخْرَىٰ﴾ (سورة النجم – الآية ٤٧) . ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (سورة الأنبياء – الآية ١٠٤) . ويتحدث عن قدرته تعالى فى إرجاع الإنسان سيرته الأول : ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (سورة الطارق – الآية ٨) . أو عن قدرته فى بعث الموتى ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (سورة الأنعام – الآية ٣٦) .

فهناك إذن نشأتان أو خلقان : خلق تم فى الماضى وخرج به العالم من العدم إلى الوجود ، وخلق آخر سيتم فى الآخرة : يوم البعث والنشور .

وفى القرآن الكريم آيات أخرى تتحدث عن خلق ثالث غير هذه الخلقين .

هذا الخلق الثالث هو عبارة عن تجديد الخلق الأول واستمراره . ذلك أن فعل الخلق أو تأثير الله فى الكون لم ينته بصورة قاطعة فى ستة أيام ، بل له مظاهر أخرى تتجدد أمام أعيننا كل يوم . فمثلا ، بالإضافة إلى البعث فى الآخرة الذى تحدثنا عنه نستطيع أن نقول إن ثمة بعثاً آخر ؟ بعثاً يومياً ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (سورة الأنعام – الآية ٦٠) . ومثال آخر الله يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى : ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٩٥﴾ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (سورة الأنعام – الآية ٩٥ ، ٩٦) ، وإذا وضعنا هذه الصورة المختلفة لذلك الخلق المتجدد أمام أعيننا ، استطعنا أن نفهم حديث الله عن نفسه بأن المبدئ المعيد ، لا بمعنى أنه قادر على هذا فى الآخرة فقط ، بل فى الحياة الدنيا نفسها : ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ (سورة البروج – الآية ١٣) ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (سورة العنكبوت – الآية ١٩) .

هذه هى الأشكال الثلاث للخلق التى يتحدث عنها القرآن .

إلا أن فعل الله أو تأثيره فى العالم ليس وقفاً على الخلق فى هذه الأشكال الثلاثة ، بل يتناول أيضاً عناية الله بالكون وحفظه لكل ما فى العالم ومن فيه :

﴿إن كُلُّ نفسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ (سورة الطارق - الآية ٤) . ﴿قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلاَّ كَمَا أَمِنتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِن قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (سورة يوسف - الآية ٦٤) أما عنايته بالكون فتتجلى فى صور متعددة ، فى قوله مثلا : ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (سورة الأعراف - الآية ٥٧) ، وفى قوله : ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ (سورة النبأ - الآيات من ٦ : ١٦) وفى قوله : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (سورة الجاثية - الآية ١٦) .

هذه هى الصورة التى نستطيع أن نستخرجها من القرآن الكريم حول خلق الله للعالم وتأثيره فيه . أما كيفية هذا الخلق ، فهناك آيات أخرى تعرضت له ، ولكننا سنرجئ الحديث عنها الآن .

أما فيما يتعلق بمشكلة خلق الله للأفعال الإنسانية ، والآيات التى وردت فى القرآن تثبت أن الإنسان حر مخير ، والآيات الأخرى التى تثبت أنه مجبر ، فقد أشرنا إلى بعضها فى الباب الثانى .

والذى يهمنا بعد هذا أن نقدم الآن مشكلة كيفية خلق الله للعالم كما ظهرت فى الفلسفة الإسلامية ، وفى ختام عرضنا لمختلف الآراء التى قيلت حول هذه المشكلة المتشعبة على يد المتكلمين والفلاسفة ، سيكون بوسعنا أن نحكم على مدى اتفاق هذه الآراء مع الصورة التى قدمها القرآن للخلق . فلنرجئ الحكم فى هذا الآن .

* * *

٢- خلق العالم بين الحدوث والقدم

هذه أول مسألة أثارها المتكلمون والفلاسفة حول مشكلة خلق العالم . فالله خالق للعالم ، والعالم مخلوق من الله . هذا ما يسلم به الجميع . ولكن هل نستطيع تبعاً لذلك أن نقول إن العالم محدث ؟.

هذا ما يتمشى مع المنطق لأنه إذا كان العالم مخلوقا ، فمعنى ذلك أنه محدث . وإذا كان الله خالق العالم ، فمعنى ذلك أنه محدثه أو فاعله أو مبدعه أو صانعه . لكن بعض الفلاسفة الإسلاميين فرقوا بين الخلق والإحداث ، وقالوا إن الله خالق العالم . ولكنه ، أى العالم ، قديم وليس محدثاً ، أى أنه لم يزل موجوداً مع الله ، ومعنى ذلك أن خلق الله للعالم لم يتم فى الزمان ، لأن الله ليس متقدماً على العالم فى الزمان ، وسنعرف السبب الذى دعاهم إلى هذا القول والحجج التى قالوا بها فى الدفاع عن موقفهم .

لكن علينا بادىء ذى بدء أن لا نخلط بين موقف هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون بأن العالم قديم ، وفى الوقت نفسه بأنه مخلوق ، وبين موقف الدهريين أو الماديين الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا أن يكون مخلوقا بفعل خالق ، بل أنكروا العناية الإلهية ولم يسلموا بما جاءت به الأديان ، وردوا كل ما يحدث فى العالم إلى فعل القوانين الطبيعية . وهذه الكلمة : «الدهريين» أو «الدهرية » مأخوذة من الآية ٢٤ من سورة الجاثية التى تقول بلسان الكفار : ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴾ .

فالدهريون هم الملاحدة الماديون الذين ينكرون الخلق والخالق . أما الفلاسفة الإسلاميون الذين سنعرض لهم فقد سلموا بالخلق وأثبتوا وجود الخلاق أو الصانع (وهم يختلفون بهذا مع الدهريين) ولكنهم قالوا بأن العالم قديم وليس محدثاً (وفى هذا يتفقون مع الدهريين) .

وقبل أن نتناول رأى الفلاسفة القائلين بقدم العالم يحسن أن نعرض أولا للرأى المقابل ، وهو الرأى الذى يدين به كل مسلم ، وأعنى به الإيمان بأن العالم محدث ، وبأن الله خالق العالم المحدث .

(أ) خالق العالم المحدث

١- إثبات حدث العالم عند الباقلانى : (المتوفى عام (٤٠٣ ـ) .

الباقلانى هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى ، من كبار متكلمى الأشاعرة وهو الذى أقام بناء مذهب الأشاعرة الاعتقادى بناء منظما منهجياً استدلالياً ، بل إنه يعد المؤسس الحقيقى لعلم كلام السنى .

يقول الباقلانى فى كتابه (التمهيد) أو التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (ضبطه وقدم له وعلق عليه الأساتذة محمود الخضيرة وعبدالهادى أبو ريده – الناشر دار الفكر العربى عام ١٩٤٧) .

والموجودات كلها على ضربين : قديم لم يزل ، ومحدث لوجوده أول .

فالقديم هو المتقدم فى الوجود على غيره ، وقد يكون لم يزل ، وقد يكون مستفتح الوجود ، دليل ذلك قولهم : بناء قديم ، يعنون أنه الموجود قبل الحادث بعده . وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدما إلى غاية ، وهو المحدث المؤقت الموجود . وقد يكون متقدما إلى غير غاية ، وهو القديم ، جل ذكره ، وصفاته ذاته ، لأنه لو كان متقدماً إلى غاية يؤقت بها فيقال إنه قابل العالم بعام أو مائة ألف عام لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت ؛ والله يتعالى عن ذلك .

والمحد هو الموجود من عدم ، يدل على ذلك قولهم : حدث لفلان حادث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن ، وحدث به حدث الموت ، وأحدث فلان فى هذه العرضه بناء ، أى فعل ما لم يكن قبل .

والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام : فجسم مؤلف ، وجوهر منفرد ، وعرض موجود بالأجسام والجواهر .

فالجسم هو المؤلف ، يدل على ذلك قولهم : رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو ، إذا كثر ذهابه فى الجهات : وليس يعنون بالمبالغة من قولهم : «أجسم» و«جسيم» إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف ؛ لأنهم لا يقولون : «أجسم» فيمن كثرت علومه وقدره ...

والجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً ، لأنه متى كان ذلك كان جوهراً ، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهراً . والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكثر من الذرة ؛ فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر ؛ ولو كان كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر .، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه .

والأعراض هى التى لا يصح بقاؤها ، وهى التى تعرض فى الجواهر والأجسام ، وتبطل فى ثانى حال وجودها . والدليل على أن هذه فائدة وصفها بأنها أعراض ، قوله تعالى : ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ ﴾ (سورة ٨ - آية ٦٧) ، فسمى الأموال أعراضاً ، إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان ؛ وقول أهل اللغة عرض بفلان عارضٌ من حمى أو جنون ، إذا لم يدم به ذلك ، ومنه أيضاً قول الله تعالى ، إخباراً عن الكفار فى اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب أنه عارض لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له : ﴿ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا ﴾ (سورة ٤٦ - آية ٢٤) .

والدليل على إثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته . ولابد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلة ؛ فلو كان متحركا لنفسه ما جاز سكونه ، وفى صحة سكونه بعد تحركه دليل على أن متحرك لعلة هى الحركة .. ويستحيل أن يكون متحركا لنفسه ؛ لأن ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه فى ذلك الوقت إلا ما كان متحركا . ألا ترى أن السواد إذا كان سواداً لنفسه لم يجز أن يوجد من جنسه ما ليس بسواد ؟ وفى العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة ما ليس بمتحرك دليلٌ على أن المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه وأنه للحركة كان متحركا .

ومما يدل على ذلك علمنا بأن الإنسان تارة يقدر على التحرك ويعجز عنه أخرى ؛ وقد ثبت أنه لابد لقدرته من تعلق بمقدور . وكذلك القدير تعالى يقدر عند الموحدين وعند من أثبته من الملحدين النافين للأعراض على تحريك الجسم تارة وعلى تسكينه تارة أخرى .

ويستحيل أن تكون القدرة على ذلك لا تعلق لها بمقدور . كما يستحيل وجود علم لا تعلق له بمعلوم وذكر لا تعلق له بمذكور ويستحيل أن يكون مقدور القدرة هو إيجاد الجسم وإحداثه ، لأنه إنما يتحرك فى الثانى من حال وجوده مع استحالة حدوثه وتجدده فى ذلك الوقت ، ولأن ذلك إن كان كذلك فقد صح وثبت حدوث الجسم ، وهذا هو الذى نبتغيه بإثبات الأغراض ....» (ص ٤١ - ٤٣) .

«والأعراض حواث ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجئ السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجئ السكون لكانا موجودين فى الجسم معاً ؛ ولوجب لذلك أن يكون متحركا ساكناً معاً ؛ وذلك مما يعلم فساده ضرورة .

والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ؛ وما لم يسبق المحدث محدث كهو ، إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه . والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاض مجتمعاً أو متبايناً أو مفترقاً ، لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة ، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوداث . وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه مُحدثاً ، إذ كان لابد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها ، فأى الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام» (ص ٤٤) .

وهكذا نرى أن الباقلانى يبدأ يعرف الأجسام والجواهر والأعراض ثم يثبت أولا وجود الأعراض والأجسام ، ويثبت ثانياً أن وجودها أو قيامها بها ليس راجعاً إلى طبيعة الأجسام ذاتها بل إلى علة أو قدرة أخرى خارجة عليها ، ومعنى ذلك أن الأعراض حوادث ، ويثبت ثالثاً أن الأجسام حادثة

عن طريق إثبات أنها لا تسبق الحوادث أو الأعراض ، فلابد أن تكون حادثة هى الأخرى ، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث . ولما كان العالم كله عنده ليس إلا مجموعة من الأجسام والجواهر ، والإعراض الملازمة لهذه الأجسام ولتلك الجواهر فلابد أن يكون العالم كله محدثاً .

وكل هذا تمهيد لإثبات الصانع الأول . يقول الباقلانى :

«ولابد لهذا العالم المحدَث المصوَّر من محدِث مصوِّر . والدليل على ذلك أن الكتابة لابد لها من كاتب ، ولابد للصورة من مصوِّر ، وللبناء من بان ، وأنا لا نشك فى جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صائغ ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها .

ويدل على ذلك علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها ، ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه ، لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو جنسه .. وفى العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على له مقدِّماً قدمه وجعله فى الوجد مقصوراً على مشيئته .

ويدل على ذلك أيضاً علمنا بصحة قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب ... فلا يجوز أن يكون ما اختص منها بشكل معين مخصوص إنما اختص به لنفسه أو لصحة قبوله له ، لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شك يصح قبوله له فى وقت واحد حتى يجتمع فيه جميع الأشكال المتضادة . وفى فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ووجوب العلم بأن كل ذى شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلف ألفه وقاصد قصد كونه كذلك » (ص ٤٤ - ٤٥) .

وهذا الصانع الأول هو وحده القديم ، وما عداه من الموجودات محدث . ومعنى ذلك أن فاعل المحدَثات ليس محدَثاً بل قديماً .

«والدليل على ذلك أنه لو كان محدَثاً لا حتاج إلى محدِث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدِث من غير أن يكون محدِثاً ، وكذلك القول فى محدِثه ، إن كان محدثاً ، فى وجوب حاجته إلى محدث آخر ، وذلك محال . لأنه كان يستحيل وجود شئ من الحوادث إذا كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شئ ، وهذا هو الدليل على إبطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها» .

* * *

وأقول متكلمى السنة فى إثبات حدث العالم لا يخرج عما أوردناه من كلام الباقلانى . فقد أفاد منه تلميذه إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى (المتوفى فى عام ٤٧٨ هـ) وأفاد من الجوينى تلميذه حجة الإسلام أبو حامد الغزالى (المتوفى عام ٥٠٥) . وسنعرض فيما بعد لبعض الحجج التى قالها الغزالى لإثبات حدث العالم فى رده على من قال بقدمه من الفلاسفة .

أما الجوينى فيحسن أن نشير إلى بعض ما قاله فى هذا السبيل . يرى الجيونى (كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجوينى : حققه وعلق عليه وقدم له الدكتور محمد يوسف موسى والأستاذ عبدالمنعم عبدالحميد - الناشر مكتبة الخنجى - ١٩٥٠) أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته . والعالم هو الجواهر والأعراض والأكوان والأجسام . أما الجوهر فهم المتحيز ، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإدارات والقُدر . والأكوان هى الحركة والسكون والإجتماع والافتراق والجسم هو المتألف ، فإذا تألف جوهران كان جسماً .

وبعد هذه التعريفات يثبت الجوينى حدوث الجواهر على أصول منها إثبات الأعراض وإثبات استحالة تعرى الجواهر عن الإعراض ، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها . وكل هذا يتفق مع ماقاله الباقلانى ، ويؤدى

إلى إثبات حدوث العالم وبالتالى إثبات العلم بالصانع ، على أساس التفرقة بين الممكن والواجب ، وهى التفرقة التى ستلعب دوراً خطيراً عند الفلاسفة . وإن كانت قد اتخذت عند هؤلاء الفلاسفة (وبالأخص عند الفارابى وابن سينا) معنى يختلف تماما عما قصده منها علماء الكلام وبالأخص الجوينى ، يقول الجوينى : «إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود ، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه ، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات . فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوز ، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع . وذلك أرشدكم الله مستبين على الضرورة ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر » (ص ٢٨ من كتاب الإرشاد للجوينى) .

وفى مقابل «الممكن يضع أبو المعالى الجوينى «الواجب» وبعد أن يرفض أن يكون هذا الواجب علة طبيعية توجب معلولها على الاقتران «كما يقول الطبائعيون» ويرفض كذلك أن يكون هذا الواجب طبيعة توجد العالم نفسها لا على الاختيار ينتهى إلى أن هذا الواجب «مخصص الحوادث فاعل لها على الاختبار» .

غير أننا يجب أن نفرق بين الواجب الذى يتحدث عنه أبو المعالى الجوينى وبين واجب الوجود الذى يتحدث عنه ابن سينا لأن الأصل فى نشأة فكرة واجب الوجود أن الفلاسفة أرادوا أن يبدأو فى البرهنة على وجود الله من الله نفسه لا من المخلوقات على نحو ما سنبين ذلك فيما بعد . أما الواجب عند أبى المعالى فقد بدا فيه من الحادث الذى سماه بالممكن . ولا فارق عندنا بين هذا البرهان وبين برهان الأعراض أو الحوادث الذى تحدثنا عنه فيما سبق إلا فى التسمية فقط .

* * *

٣- نقد ودليل آخر

هذا نقد وجهه أبو الخير الحسن بن سوار البغدادى المعروف بابن الخمّار (ولد عام ٢٣١ هـ ، ٩٤٢ م وتاريخ وفاته غير معروف) ضد ما استدل به المتكلمون على حدث الأجسام . ولكن ليس معنى ذلك أن البغداى يريد أن يثبت قدم الأجسام ، بل معناه فقط أن يرى أن دليلهم الذى سبق أن أوردناه ضعيف . وأنه يفضل عليه دليل يحيى النحوى . وقد نشر البغدادى نقده للمتكلمين وخلاصة لدليل يحيى النحوى فى مقال له نشره الدكتور عبدالرحمن بدوى فى ملحق كتاب «الأفلاطونية المحدثة عندالعرب» عن نسخة مخطوطة باستانبول .

«يقول البغدادى إن الدليل الذى يستدل به المتكلمون على حدث الأجسام يجرى هذا المجرى» .

«قالوا الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها ، وكل ما ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث ، فالجسم إذن محدث » .

ثم يعقب على ذلك قائلا : إذا تصفحت مقدمتهم بأن كذبها ، وذلك أن العرض هو الذى يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له . وهو الذى يحتاج فى وجوده إلى ما يوجد منه وهو الجسم ، والأعراض مفتقرة فى وجودها إلى الأجسام ، وليست الأجسام هى التى تفتقر فى وجودها إلى الأعراض . وإذا كان هذا هكذا لم يلزم أن يكون إذا كانت الإعراض محدثة أن تكون الأجسام محدثة . وإنما كان يلزم ذلك لو كانت الإعراض مقوِّمة لذات الجسم كالحيوان المقوم لذات الإنسان والنطق المقوِّم له : فإن هذين إذا ارتفعا ارتفع بارتفاعهما الإنسان ، وإذا وجدا وُجِد بوجودهما الإنسان . فلو كانت الأعراض مقوِّمة لذات الجسم ومأخوذة فى معناه لكان للقول بأنه إذا كانت محدثة لزم أن يكون الجسم محدثاً مساغٌ - فأما والأعراض ليس لها مدخلٌ فى وجود الجسم ، فلا يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض بحال ما أن يكون الجسم بتلك الحال » .

ثم يقول : «وأيضاً فإن الأعراض إنما هى عارضة لأمر من الموجود مفروغ منه ، إذا كان معنى إسمها أنها عارضة لشئ وطارئة عليه ، فإذا كان هذا هكذا ، لزم أن يكون الشيء الذى تعرض له وتطرأ عليه متقدماً عليها . والأراض إنما تطرأ على الجسم فتوجد فيه وليس لها وجود من دونه . فمقارنة الأعراض له دليل على تقدمه عليها لا حدوثه . ودليلهم هذا إلى أن يكون دليلا على تقدم الجسم أولى من أن يكون دليلاً على حدوثه إذ كان حكمه مخالفا لحكم الحوادث وهى الأعراض . وقد تبين ذلك بقياس هو هذا :

كل محدث موجود فى شئ وعارض لشئ على رأيهم .

والجسم ليس بعرض .

فالجسم إذا ليس بمحدث .

ونلاحظ هنا أن فى كلام البغدادى مغالطة ، وإن كان ظاهرة حقاً . وذلك لأن المتكلمين يقولون بأن الأجسام لا تسبق الحوداث أو الأغراض ويتخذون من هذا دليلا على إثبات حدوث الأجسام ، لأن ما لا يسبق المحدث فهو محدث مثله أما البغدادى فقد بدأ غير هذه البداية إذ ذهب إلى أن الأعراض إنما هى عارضة لأمر من الوجود مفروغ منه » . وهذا ما لا «يسلم به المتكلمون إذ أن وجود الجسم عندهم لاينفك عن وجود الأعراض ، والأعراض هى التى تقوم وجوده وتحدده . وهذا معناه أنه أى الجسم ليس سابقاً على الأعراض ، فهى تطرأ عليه حقاً . ولكن هذاالطريان كما يقول الجوينى فى الإرشاد (ص ٢٢) « ليس طريان حالة عليها لا تكون فيها .. فذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال » . بل هو طريان لحالة كانت عليها .

وأياً ما كان الأمر ، فإن البغدادى يفضل على الدليل الذى استدل به المتكلمون على حدث العالم دليل يحيى النحوى . إذا يقول :

«وما أورده يحيى النحوى أولى بالقبول ، وهو أن قال :

وكل جسم متناه ؛ والعالم جسم ؛ فالعالم إذن متناه .

وكل جسم متناه فقوته متناهية ، فالعالم إذن قوته متناهية .

والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية ، فالعالم إذن ليس بسرمدى .

وهذا الدليل أولى بالقبول من دليلهم ذاك ، لأنه مأخوذ من أشياء ذاتية ، ودليلهم مأخوذ من الأعراض .

والحق أن دليل يحيى النحوى الذى يشير إليه البغدادى دليل قوى . وقد أشار إليه ابن حزم الظاهرى مع جملة أدلة أخرى تعد الصورة الكاملة التى قدمها متكلمو السنة لإثبات حدوث العالم ، أو بأن للعالم أولاً . ولذلك سنقوم الآن بتناولها .

* * *

٤- براهين ابن حزم لإثبات حدث العالم

يقول ابن حزم المتوفى ٤٥٦ هـ أو ١٠٦٣ م فى كتابه «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» طبعة مصر سنة ١٣١٧ هـ - الجزء الأول .

«لا يخلو العالم من أحد وجهين إما أن يكون لم يزل أو أن يكون محدثاً لم يكن ثم كان» . وبعد أن أورد اعتراضات الدهريين وفنَّدها واحداً بعد الآخر انتقل إلى براهين إثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن . وهذا هو ما يهمنا هنا (ص ٢٠ - ٢١) .

برهان أول : " قال أبو محمد رضي الله عنه ، فنقول وبالله التوفيق إن كل شخص فى العالم وكل عرض فى شخص وكل زمان فكل ذلك متناه ذو أول ، نشاهد ذلك حساً وعياناً . لأن تناهى الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره وأيضاً بزمان وجوده ، وتناهى العرض المحمول ظاهر بيِّن بتناهى الشخص الحامل له . وتناهى الزمان موجود باستئناف ما أتى منه بعد الماضى وفناء كل وقت بعد وجوده واستئناف آخر يأتى بعده . إذ كل زمان فنهايته الآن وهو حد الزمانين فهو نهاية الماضى وما بعده ابتداء للمستقبل . وهكذا أبداً يفنى زمان ويبتدئ آخر . وكل جملة من جمل الزمان فهى مركبة من أجزاء متناهية بعددها وذوات أوائل كما قدمنا . وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل فليس هو شيئاً غير أجزائه إذ الكل ليس هو شيئاً غير الأجزاء التى ينحل إليها وأجزاؤه متناهية كما بينا ذات أوائل . فالجمل كلها لا شك متناهية ذات أوائل .

والعالم كله إنما هو أشخاصه ومكانه وأزمانا ومحمولاتها . ليس العالم كله شيئاً غير ما ذكرنا . فعالم كله متناه ذو أول ولابد ، فإن كانت أجزاؤه كلها متناهية ذات أول بالمشاهدة والحس ، وكان هو غير ذى أول ، وقد أثبتنا بالضرورة والعقل والحس أنه ليس شيئاً غير أجزائه . فهو ذو أول لا ذو أول وهذا عين المحال . ويجب من ذلك أيضاً أن لأجزائه أوائل محسوسة . وأجزاءه ليست غيره وهو غير ذى أول . فأجزاؤه إذن ليس لها أول . وهذا محال وتخليط . فصح

بالضرورة أن للعالم أولا . إذ أنه كل أجزائه وليس شيئا غير أجزائه . وبالله تعالى التوفيق . انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان اسم : برهان تناهى العالم فالعالم أشخاص وأشياء ومحمولات ومكان وزمان . وكل هذا متناه بالحس والمشاهدة فلابد أن يكون العالم هو الآخر متناهياً كتناهى الأجزاء التى تكونه ، وإلا كانت هى متناهية وكان هو غير متناه . وهذا تخليط لأنه ليس شيئاً آخر إلا هذه الأجزاء . وما دام العالم متناهياً فهذا معناه أنه ذو أول ، لم يكن كان ومعنى ذلك أنه محدث .

برهان ثان : قال أبو محمد رضي الله عنه . فنقول كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته طبيعته . ومعنى الطبيعة وحدها ، هو أن نقول الطبيعة هى القوة التى فى الشيء فتجرى بها كيفيات ذلك الشئ على ما هى عليه ، وإن أوجزت قلت هى قوة من الشئ يوجب بها على ما هو عليه ، وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة . إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له إذ ليس معنى الحصر والإحصاء إلا ضم ما بين طرفى المحصى المحصور ، والعالم موجود بالفعل ، وكل محصور بالعدد محصى بالطبيعة . فهو ذو نهاية ، فالعالم كله ذو نهاية .... فصح من كل ذلك أن ما لا نهاية له ، فلا سبيل إلى وجوده بالفعل .

وما لم يوجد إلا بعد ما لا نهاية له فلا سبيل إلى وجوده أبداً ، لأن وقوع البعدية فيه هو وجود نهاية له . وما لا نهاية له فلا بعد له . فعلى هذا لا يوجد شئ بعد شئ أبداً . والأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض ، فالأشياء كلها ذات نهاية .

وهذان الدليلان قد نبه الله تعالى عليهما وحصرهما بحجته البالغة . إذ يقول : " وكل شئ عنده بمقدار " انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان اسم " برهان وكل شئ عنده بمقدار " وهو قائم كالبرهان الأول على فكرة التناهى : تناهى أجزاء العالم وبالتالى تناهى

العالم نفسه ، لكن بينما يتناول البرهان الأول تناهى أجزاء العالم من ناحية حجمها أو مساحتها أو جرمها . إذا بالبرهان الثانى يتناول تناهى أجزاء العالم من ناحية عددها . وبوسعنا أن نعبر عن الاختلاف بين البرهانين بعبارة أخرى فنقول إن البراهن الأول قائم على التناهى فى الكم المتصل وبالبرهان الثانى قائم على التناهى فى الكم المنفصل وهو العدد .

وهو ذو شقين : فى الشق الأول يبرهن ابن حزم على تناهى العالم أو الطبيعة على أساس " الأمر الواقع " فالعالم موجود بالفعل ، وكل موجود بالفعل له نهاية . لأن ما لا نهاية له فلا وجود له ، وكل موجود بالفعل هو محصور بالعدد ، إذن العالم له نهاية . أما الشق الثانى فيقيمه ابن حزم على أساس فكرة البعدية . فأجزاء العالم توجد بعضها بعد بعض ولا وجود للبعدية إلا إذا وجد التناهى . إذن أجزاء العالم متناهية ومحصورة والعالم كله متناه ذو أول .

برهان ثالث : " قال أبو محمد رضي الله عنه . ما لا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه ، إذ معنى الزيادة إنما هو أن نضيف إلى ذى النهاية شيئاً من جنسه ويزيد ذلك فى عدده أو فى مساحته . فإن كان الزمان لا أول له يكون به متناهياً فى عدده الأن فإذا كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتى من الأزمنه منه ، فإنه لا يزيد ذلك فى عدد الزمان شيئاً . وفى شهادة الحس أن كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا الذى هو وقت ولاية هشام المعتمد بالله هو أكثر من كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة رسول الله ﷺ. فإن لم يكن هذا صحياً فيجب إذن أنه إذا دار زحل دورة واحدة فى كل ثلاثين سنة وزحل لم يزل يدور ، دار الفلك الأكبر فى تلك الثلاثين سنة إحدى عشرة ألف دورة غير خمسين دورة والفلك لم يزل يدور . وإحدى عشر ألف غير خمسين دورة أكثر من دورة واحدة بلا شك . فإذا ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له بنحو إحدى عشرة ألف مرة . وهذا محال لما قدمنا ، ولأن ما لا نهاية له فلا يمكن البتة أن يكون عدد أكثر منه بوجه من الوجوه . فوجبت النهاية فى الزمان من قبل ابتدائه ضرورة ولا مخلص منها .

ويجب أيضاً من ذلك أن الحس يوجب ضرورة أن أشخاص الإنس مضافة إلى أشخاص الخيل أكثر من أشخاص الإنس مفردة عن أشخاص الخيل . ولو كانت الأشخاص لا نهاية لها لوجب أن ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له . وهذا محال ممتنع لا يتشكل فى العقل ولا يمكن .

وأيضاً فلا شك فى أن الزمان منذ كان إلى وقت الهجرة جزء للزمان مذ كان إلى وقتنا هذا . وبلا شك أيضاً فى أن الزمان مذ كان إلى وقتنا هذا كل للزمان مذ كان إلى وقت الهجرة ولما بعده إلى وقتنا هذا . فلا يخلو الحكم فى هذه القضية من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها : إما أن يكون الزمان مذ كان موجوداً إلى وقتنا هذا أكثر من الزمان مذ كان إلى عصر الهجرة . وإما أن يكون أقل منه وإما أن يكون مساوياً له . فإن كان الزمان مذ كان إلى وقتنا هذا أقل من الزمان مذ كان إلى وقت الهجرة فالكل أقل من الجزء والجزء أكثر من الكل ، وهذا هو الاختلاط وعين المحال إذ لا يخيل على أحد أن الكل أكثر من الجزء . وهذا مما لا شك فيه ببديهة العقل وضرورة الحس . وإن كان مساوياً . فالكل مساو للجزء وهذا عين المحال والتخليط . وإن كان أكثر منه ، وهذا هو الذى لا شك فيه . فالزمان كان إلى وقت الهجرة ذو نهاية ، ومعنى الجزء إنما هو أبعاض الشئ ومعنى الكل إنما هو جملة تلك الأبعاض . فالكل والجزء واقعان فى كل ذى أبعاض . والعالم ذو أبعاض . هكذا توجد حاملاته ومحمولاته وأزمانها . فالعالم كل لأبعاضه ، وأبعاضه أجزاء له . والنهاية كما قدمنا لزمة لكل ذى كل وذى أجزاء .

وأيضاً فلا شك فى أن ما وقع من الزمان إلى يومنا هذا مساو لما من يومنا هذا إلى ما وقع من الزمان معكسواً ، وواجب فيه الزيادة بما يأتى من الزمان : " والمساوى لا يقع إلا فى ذى نهاية " : فالزمان متناه ضرورة :

وقال أبو محمد رضي الله عنه : «وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وحصره فى قوله تعالى : " يزيد فى الخلق ما يشاء " . انتهى كلام ابن حزم» .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان " برهان يزيد فى الخلق ما يشاء " . وهو قائم على فكرة الزيادة والنقصان ، أو فكرتى " أكثر من " و " أقل من " والأصل فى هاتين الفكرتين أنهما لا يقومان على الكم ، فعندما أقول مثلا إن هذا الطالب أكثر ذكاء من ذاك الآخر . أو أن هذه الوردة أكثر أحمراراً من تلك ، فلا يخطر ببالى فى هذين المثالين وأشباههما فكرة الكم إطلاقاً . بعكس فكرتى " أكثر من " و " أصغر من " فإن هاتين الفكرتين قائمتان على الكم . وإن كان البرهان الثانى الذى قدمه ابن حزم قائماً على فكرتى " أكبر من وأصغر من " فإن الأساس أو الأصل فى البرهان الثالث أن يكون قائماً على فكرتى " أكثر من وأقل من " إلا أن ابن حزم لا يثبت على هذا المعنى ، ونراه يقيم برهانه على فكرة الزيادة الكمية . وبذلك يشترك هذا البرهان الثالث مع البرهانين السابقين فى قيامه على فكرة التناهى فى الكم . إذ قام البرهان الأول على فكرة التناهى فى الحجم أو المساحة ، والثانى على النتناهى فى العدد أو الحصر ، والثالث على التناهى فى المقدار بصفة عامة . إلا إن ما يميز هذا البرهان الثالث هو اهتمام ابن حزم فيه بتحليل فكرة الزمان ، فالزمان هو عدد دورات الأفلاك ، ولما كان عدد هذه الدورات يزيد باستمرار الزمان ، ولما كان فى استطاعتنا أن نقول إن هذه الفترة من الزمان أطول أو أزيد فى لحظاتها من الأخرى . فمعنى ذلك أن للزمان أبعاضاً وكلا ، وما نستطيع أن نعين فيه أبعاضاً وكلا فهو متناه ، فإذن الزمان متناه والعالم بدوره متناه لأنه من ناحية الزمان ليس إلا مجموعة دورات الأفلاك ، وقد ضم بعضها إلى البعض الآخر .

وابن حزم يضيف فكرة أخرى تتصل بالزمان ، وهى تقوم على قابلية الزمان للإعادة . فما مضى من الزمان منذ كان العالم حتى يومنا هذا مساو للزمان الذى يبدأ من يومنا هذا حتى أول ظهور العالم ، والتساوى لا يكون إلا بين الأشياء المتناهية . إذن الزمان متناه والعالم متناه .

برهان رابع : " قال أبو محمد رضي الله عنه إن كان العالم لا أول له ولا نهاية له ، فالإحصاء منا له بالعدد والطبيعة إلى ما لا نهاية له من أوائل العالم الماضية محال لا سبيل إليه ، إذ لو أحصى ذلك كله لكان له نهاية ضرورة ، فإذاً لا سبيل إليه فكذلك أيضاً هو محال أن تكون الطبيعة والعدد أحصيا ما لا نهاية له من أوائل العالم الخلاصة حتى يبلغا إلينا ، وإذا كان ذلك محالا فالعدد والطبيعة إذاً لم يبلغا إلينا . وقد تيقنا وقوع العدد والطبيعة فى كل ما خلا من العالم حتى بلغا إلينا بلا شك . فإذاً قد أحصى العدد والطبيعة كل ما خلا من أوئل العالم إلى أن بلغا إلينا . فكذلك الإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود ضرورة بلا شك . وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة . وبالله تعالى التوفيق ، انتهى كلام ابن حزم ونستطيع أن نسمى هذا البرهان " ببرهان وأحصى كل شئ عدداً " . وهذا البرهان نوع من برهان الخلف . إذ أنه يبدأ بافتراض عكس المطلوب أى بافتراض أن العالم لا أول له ، ثم يجد أن هذا الافتراض يؤدى إلى التخليط والمحال . فيستخلص من ذلك خطأ الافتراض الذى بدأ منه . وخلاصته أنه لو كان العالم لا أول له ، لما استطعنا أن نعد أجزاء العالم وزمنه الماضى . لكننا استطعنا ذلك . إذن العالم له أول .

برهان خامس : قال أبو محمد رضي الله عنه : لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول . ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا أبدا . ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان ، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث . ولو كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود . وفى وجودنا جميع الأشياء التى فى العالم معدودة إيجاب أنها ثالث بعد ثان ، وثان بعد أول . وفى صحة هذا وجوب أو لضرورة .

وقد نبَّه الله تعالى على هذا الدليل وعلى الذى قبله وحصرهما فى قوله تعالى " وأحصى كل شئ عدداً " .

وأيضاً فالآخر والأول من باب المضاف ، فالآخر آخر للأول . والأول أول للآخر . ولو لم يكن أول لم يكن آخر . ويومنا هذا بما فيه آخر لكل موجود قبله ، إذ مالم يأت بعد فليس شيئاً ، ولا وقع عليه بعد شئ من الأوصاف ، فله أول ضرورة . " انتهى كلام ابن حزم " .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان الخامس إسم " برهان التضايف " . وهو يقوم على أنه ليس هناك رابع إلا وله ثالث . وثالث إلا وله ثان ، وثان إلا وله أول . وأجزاء العالم نستطيع أن نعين فيها رابعاً وثالثاً وثانياً ، إذن لابد أن يكون لها أول . ومن ناحية ثانية فإن تناهى العالم يجعلنا نعتقد أنه وصل فى هذا اليوم الذى نحن فيه إلى آخر تطوره (بالنسبة إلى عقلنا نحن) وكل آخر لابد أن يكون له أول ، لتضايف الآخر والأول . إذن لابد أن يكون للعالم أولا .

هذه البراهين التى أدلى بها ابن حزم تثبت أن العالم له أول . وبقى عليه أن يثبت أن هذا الأول هو محدثه ، وأنه يختلف عن العالم أو أنه غيره . وأنه هو الذى أخرج هذا العالم من العدم إلى الوجود . يقول ابن حزم .

" وإذا كان ذو أول فلابد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها . وهى إما أن يكون أحدث ذاته ، وهى إما أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره وبغير أن يحدث هو نفسه ، وإما أن يكون أحدثه غيره " . ولا يمكن أن يكون أحدث ذاته :" لأن الشئ وذاته هى هو وهو هى " ، وإحداث الشئ لذاته يتطلب أن يكون مغايراً لذاته ، وهذا محال ، ولا يمكن أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره ، لأنه ما الذى سيوجب تغير حاله . وانتقاله أو خروجه من العدوم إلى الوجود ؟ لا شئ ، ولأن جميع الحالات بالنسبة إليه ستكون سواء ، ولن يكون ثمة ما يدعو لترجيح حالة على أخرى ، فلم يبقى إذن إلا أن يكون قد أحدثه غيره وهو المطلوب .

* * *

(ب) خلق العالم القديم

أول من قال بقدم العالم هم المعتزلة ، وهم من المتكلمين ، لكن قضية قدم العالم تبناها الفلاسفة من بعد المتكلمين وقدموها لنا فى صورة أخرى تختلف عن الصورة التى كان قد عرفها المتكلمون .

ونستطيع أن نرجع الصورة التى قدمها المعتزلة لقدم العالم إلى ما كانوا قد عرفوه من آراء أفلاطون وأرسطو فى المادة أو الهيولى الأولى التى تصورها أفلاطون (محاورة طيماوس) تصورا غامضا كما لو كانت فى حالة من الفوضى ، وعدم التحديد أو اللا تعين المطلق . وتصورها أرسطو على أنها متحركة حركة دائمة ، ولكنهما قد اشتركا أو اتفقا فى تصورها على أنها موجودة مع الإله منذ القدم ، أو لم تزل موجودة معه . أما الصورة التى قدمها الفلاسفة (الفارابى وابن سينا) لهذه المشكلة فهى ترجع إلى ما كانوا قد عرفوه من آراء أفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة فى أن الأقنوم الأول لا يمكن أن تكون له أية علاقة بالمادة ، ولذلك فإن الاختلاط بالعالم أو المادة المحسوسة المتكثرة المتنوعة يبدأ فقط من العقل أو الأقنوم الثانى ، ومع ذلك ، فبالإضافة إلى هذه المادة المحسوسة رأى أفلوطني أن هناك مادة أخرى ، أزلية أبدية ، موجودة مع الأقنوم الأولى منذ القدم ، وهذه المادة الأولى هى الجوهر العام الذى وجد منه العالم .

ولكن هذا لا يمنع من أن يكون العالم من خلق الله إذ أنه قد صدر عنه بطريق الصدور أو الفيض .

وسنتناول أولا الصورة التى قدمها المعتزلة لمسألة قدم العالم ، وهى تدور حول رأيهم فى المعدوم والموجود أو العدم والوجود ، ثم نتناول بعد ذلك الصورة التى قدّمها الفارابى وابن سينا لهذه المسألة ، وهى تدور حول نظرية الصدور أو الفيض .

ولكى نفهم ما قاله المعتزلة فى قدم العالم ، علينا أن نستحضر أمامنا ما سبق أن قدمناه خاصا برأى الأشاعرة (متكلمى السنة) حول حدوث العالم . لأننا نعلم أن الخصوم الحقيقيين للأشعرية هم المعتزلة ، وأن ما قاله الأشعرية من حجج لإثبات حدث العالم كانوا يقصدون به أولا وقبل كل شئ مهاجمة المعتزلة .

ونستطيع أن نرجع الحجج التى قالها أوائل أو متقدمو الأشاعرة فى هذا الباب إلى ما يلى :

١- الاهتمام بإثبات الأعراض للأجسام ، والقول بأن الله خالص لها كما أنه خالق للأجسام .

٢- القول بأن الأجسام وأعراضها لا تسبق الحوادث . وما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

٣- تقسيمهم الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط ، وتعريفهم المحدث بأنه الموجود عن عدم ، ومعنى ذلك عندهم أنه لم يكن ثم كان .

٤- تقسيمهم المحدثات قسمة ثلاثية إلى أجسام وأعرض وجواهر فردة .

أما أدلة ابن حزم التى تدور حول تناهى العالم وأجزائه فلا نجدها عند متقدمى الأشاعرة . ولذلك فإننا لا نستطيع أن نعرض لها الآن . ما دمنا فى مجال معرفة آراء المعتزلة المقابلة لآراء الأشاعرة ، أو فى مجال معرفة الدافع الذى دفع الأشاعرة إلى تقديم هذه الحجج التى قالوا بها ليدللوا عى حدث العالم ، ولم يقدموا غيرها .

والحجج الثلاث الأولى هى التى سنهتم بمعالجتها الآن . أما الحجة الرابعة فنفضل أن نرجئ الحديث عنها إلى ما بعد لأهميتها .

* * *

٥- قدم العالم عند المعتزلة

إذا كان الأشاعرة قد قالوا بوجود الأعراض واهتموا بإثبات وجودها للأجسام وبإثبات أن الله خالقها كما أنه خالق الأجسام ، فذلك لأن المعتزلة أو بعضهم نفى وجود الأعراض أصلا ، والذين قالوا بوجودها ذهبوا إلى أن الله ليس خلاقها بل خالق الأجسام فقط .

وإذا كان الأشعارة قد قالوا بأن الأجسام لا تسبق الحوادث ، فما ذلك إلا لأن المعتزلة أو بعضهم كانوا قد ذهبوا إلى أن الأجسام لها وجود سابق على وجودها المعروف الذى توجد فيه ملابسة للحوادث ، وهو وجودها باعتبارها معدومات قديمة .

وإذا كان الأشاعرة قد قسموا الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط ، فما ذلك إلا لأن المعتزلة أو بعضهم قسمها قسمة ثلاثية إلى قديم ومعدوم ومحدث . مع فهمهم المحدث لا على أنه ما لم يكن ثم كان بل أنه ما كان ثم كان : أى ما كان معدوماً ثم صار موجوداً . والمعدوم عندهم هو ما له حظ ما من الوجود . بل إن بعضهم لم يفرق بينه وبين الموجود ، ومعنى ذلك أنه إذا كانت الأشعرية تقول بأن الله خلق ما خلق لا من شئ ، فإن المعتزلة أو بعضهم قد ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن الله خلق ما خلق من شئ ، وسنتناول باختصار جداً كل مسألة من هذه المسائل الثلاث . مستدلين عليها ببعض النصوص .

١- الإتجاه العام المعروف عن أهل السنة فيما يتعلق بمسألة علاقة الله بالإنسان ، أنهم بدأوا من القدرة الإلهية ، وتحمسوا فى الانتصار لها إلى النهاية . الأمر أدى إلى قولهم بأن الله خلاق للخير والشر معاً لأنهم خشوا أن ينتزع الشر من يد الله فيكون فى هذا انتقاص لقدرته . وأدى كذلك – كما نعلم – إلى قولهم بأن الله خالق أفعال العباد كلها ، وتبعاً لذلك ، فإن الناس ليسوا أحراراً بل مجبرين ، أو هم كالريشة فى مهب الريح . وإذا كان الأشاعرة (وهم امتداد لأهل السنة) قد أضافوا إلى ذلك أن الإنسان قادر على الاستطاعة أو

الكسب ، فإنهم قد فهموا هذه الاستطاعة على أنها " مع الفعل " أو على أنها والفعل (والواو هنا واو المعية) وليس على أنها قبل الفعل . وذلك كله من أجل حرصهم على توكيد نقطة البدء التى بدأوا منها تفكيرهم وهى : القدرة الإلهية .

أما الاتجاه المعروف عن المعتزلة فيما يتعلق بهذه المسألة : مسألة علاقة الله بالإنسان ، فهو بدئهم من العدل الإلهى . ولذلك سموا بأهل العدل . وهم قد ربطوا بين فكرتى العدل والخير ، فالله عادل ، أى أنه خير . وما دام كذلك . فهو لا يفعل الشر أبدا . ورائده فعل الصلاح للناس ، لا " التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة " كما ذهب أهل السنة . أما الشر فمصدره الإنسان ، لأن الإنسان حر وليس مجبراً . وأهل السنة يرون أن المعتزلة باستمساكهم على هذا النحو بالعدل الإلهى، وبفهمهم له هذا الفهم ، قد ضحوا دون شك بالقدرة الإلهية.

والذى يهمنا هنا أن نقرره أن هذا الاتجاه العام عند أهل السنة فى مسألة علاقة الله بالإنسان كان له صداه فى المسألة التي تعنينا هنا ، وهى مسألة علاقة الله بالمادة أو بالعالم . كما أن الاتجاه العام عند المعتزلة فى مسألة علاقة الله بالإنسان له صداه أيضاً فى مسألة علاقة الله بالمادة أو بالعالم . هؤلاء يضحون بالقدرة الإلهية أو ببعضها (فى الظاهر على الأقل) وأولئك يستمسكون بها تماماً ويعدونها أول الخيط فى تفكيرهم الفلسفى كله .

يقول البغدادى فى الفرق بين الفرق حاكياً عن المعتزلة : وزعم الكعبى فى مقالاته أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل ... خالق الأجسام والأعراض ... وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدر التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم ... وفى هذا الفصل من كلام الكعبى غلط منه على أصحابه من وجوه .. ومنها حكاية عن جميع المعتزلة بأن الله عز وجل خالق الأجسام والأعراض . وقد علم أن الأصم من المعتزلة ينفى الأعراض كلها . وأن المعروف منهم بمعمر يزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض وأن ثمامة يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها .

فكيف يصح دعواه إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض . وفيهم من ينكر وجود الأعراض . وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً منها . وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراض لا فاعل لها . والكعبى مع سائر المعتزلة زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد ، وهى أعراض عند من اثبت الأعراض . فبان غلط الكعبى فى هذا الفصل على أصحابه . (٤٠ ب ، ٤١ أ - نشرة محمد بدر - مطبعة المعارف بالفجالة ، ص ٩٥ - ٩٦) .

وفى حديث الشهرستانى فى الملل والنحل عن فرق المعتزلة ما يؤيد هذا الرأى أيضاً . فهو يقول إن المعمرية أصحاب معمر بن عباد السلمى من المعتزلة كانوا يقولون " إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام . فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام إما طبعاً كالنار التى تحدث الاحتراق والشمس الحرارة والقمر التلوين وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق " (ص ٨٣ - ٨٤ - طبعة القاهرة) . وفى حديثه عن ثمامة بن أشرس النميرى المعتزلى ذهب إلى أنه كان يقول " بالأفعال المتولدة التى لا فاعل لها " . وفى حديثه عن الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ يروى أن الجاحظ قد قال " بإثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة وأثبت لها أفعال مخصوصة بها . (ص ٩٥) وفى حديثه عن النظامية أصحاب إبراهيم بن سيّار النظام ذهب إلى أن النظام قد " وافق هشام بن الحكم فى قوله إن الألوان والطعوم والروائح أجسام . فتارة يقضى بكون الأجسام أعراضاً وتارة بكون الأعراض أجساماً " . وأضاف إلى أن " من مذهبه أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده . غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض . فالتقدم والتأخير إنما يقع فى ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها. وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير

مذاهب الطبيعين منهم دون الإلهيين ، (ص ٧١ - ٧٢) ، وفى حديثه عن البِّشرية أصحاب بشر بن المعتمر قال إن هذا الأخير " هو الذى أحدث القول بالتولد وأفرط فيه ... وزعم أن اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير فى الغير إذا كانت أسبابها من فعله . وإنما أخذ هذا من الطبيعيين ، (ص ٨١) . والذى يقصده من قوله إن الأعراض يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير فى الغير أنها من فعل الإنسان (الفرق بين الفرق ، ٦١ ب) الذى إذا حصل على أسباب الأعراض أصبح قادراً على أن يولدها بقدرته .

هذه الشذرات السريعة عن موقف بعض فرق المعتزلة من الأعراض وعن نفيهم لها فى بعض الأحيان وقولهم أحياناً أخرى بأنها من اختراعات الأجسام أو بأنها نتيجة لما أطلقوا عليه تارة اسم التولد وتارة أخرى اسم الكمون (وهما تعبيران دقيقان ، يعبران تماما عما يقصده بعض الفلاسفة المعاصرين بالإنبثاق emergence) تؤكد لنا أن الاتجاه العام للمعتزلة فى مسألة علاقة الله بالمادة يتمشى تماماً مع اتجاههم العام فى مسألة علاقة الله بالإنسان وأفعاله ، فكما أباح المعتزلة حرية التصرف أمام الإنسان ، كذلك فإنهم فى ميدان المادة قد أباحوا بعض الحرية للأشياء فجعلوا الأعراض من اختراعاتها أو نتيجة للتولد .

وعلى العكس من ذلك ، فقد رأى الأشاعرة أن هذا الموقف يؤدى إلى الانتقاص من القدرة الإلهية . وهذا هو سر اهتمامهم بالإعراض التى حرصوا أولا على أن يثبتوا وجودها فى الأجسام ، وحصروا ثانيا على القول بأنها من فعل الله ، وذلك ليؤدوا آثار القدرة الإلهية فى ميدان المادة كما أكدوها فى ميدان العقل الإنسانى .

هذا هو المعنى الأول الذى نستطيع أن نستخلصه من وراء اهتمام الأشعرية بالأعراض ، وهو كما نرى لا يتصل بمسألة حدوث العالم بل بمسألة أخرى هى مسألة حرصهم على تدعيم القدرة الإلهية وتتبع فعلها أو أثرها المباشر ، إن كان فى ميدان الإنسان أو فى ميدان المادة .

لكن اهتمام الأشعرية بالأعراض له وجه آخر يتصل بمسألة حدوث العالم وقدمه ، وهى المسألة التى تهمنا هنا ، ذلك أنهم عندما قالوا بوجود الأعراض قالوا فى الوقت نفسه بأنها تلابس الأجسام أو بأنها لا تنفك عنها وإذا كانوا قد أثبتوا أن الأعراض من خلق الله ، وأن قدرته سبحانه محيطة بحيث تظهر فى تتابع الأعراض على الأجسام لأنه أحدثها فيها بعد أن لم تكن ، فمن باب أولى لابد أن يظهر هذا الإحدث فى الأجسام نفسها التى هى محل للحوادث والأعراض ، والتى لابد أن تكون هى الأخرى من خلق الله الذى أحدثها بعد أن لم تكن . فعدم مفارقة الأجسام للأعراض والأعراض للأجسام معناه عدم جواز وجود الأجسام فى عالم آخر غير عالم الأعراض والحوات .

أما المعتزلة فإن نفيهم للأعراض واعترافهم بوجود الأجسام فقط كان معناه بطريق غير مباشر - جواز وجود الأجسام فى عالم غير عالم الحوداث وهو العالم الحسى المعروف : عالم الأعراض . وهذا تمهيد لقولهم الثاني فى جواز وجود الأجسام وجوداً سابقاً على الحوادث .

٢- قول الأشاعرة بأن الأجاسم لا تسبق الحوادث . هو قول عارضوا به ما ذهب إليه بعض المعتزلة أو أكثرهم من أن الأجسام توجد باعتبارها معدومات وجوداً سابقاً على الحوادث . وهذا القول للمعتزلة هو بمثابة الحجة الرئيسية التى أدت إلى قولهم بقدم العالم .

يقول البغدادى فى الفرق بين الفرق (٧٠ ب ، ٧١ أ ، ص ١٦٤ - ١٦٥ - طبعة مصر) : المعتزلة اختلفوا فى تسمية المعدوم شيئاً ، منهم من قال لا يصح أن يكون المعدوم معلوما ومذكوراً . ولا يصح كونه شيئاً ولا ذاتا ولا جوهراً ولا عرضاً . وهذا اختيار الصالحى منهم وهو موافق لأهل السنة فى المنع فى تسمية المعدوم شيئاً ، ورغم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شئ ومعلوم ومذكور ، وليس بجوهر ولا عرض . وهذا اختيار الكعبى منهم ، وزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه ، وزعم أن الجوهر كان فى حال عدمه جوهراً وكان العرض فى حال عدمه عرضاً

وكان السواد سواداً والبياض بياضاً فى حال عدمها ، وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسماً من قبل أن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق ، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام به ، وفارق الخياط فى هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة فزعم أن الجسم فى حال عدمه يكون جسما ... فقال كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت له فى حال عدمه ، ويلزمه على الاعتلال أن يكون الإنسان قبل حدوثه إنساناً .... وهؤلاء الخياطية يقال لهم المعدومية لإفراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات ، وهذا اللقب لائق بهم .

يحكى الشهرستانى عن الخياط أيضاً أنه " غالى فى إثبات المعدوم شيئاً . وقال الشئ ما يعلم ويخبر عنها ، والجوهر جوهر فى القدم والعرض عرض . وكذلك أطلق جميع أسماء الأجناس والأصناف حتى قال السواد سواد فى القدم ، فلم يبق إلا صفة الوجود ، والصفات التى تلتزم الوجود والحدوث وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت .... ، (الملل والنحل - طبعة مصر ص ٩٧) .

وقد ذكر الأشعرى فى " مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين " ما يؤيد هذا الرأى للمعتزلة ، فقال مثلا عن عباد بن سليمان المعتزلى أنه قال : " لم يزل الله عالماً بالمعلومات ، ولم يزل عالماً بالأشياء ، ولم يزل عالماً بالجواهر والأعراض ... وكان يقول : المعلومات معلومات لله قبل كونها ، وإن المقدورات مقدورات قبل كونها ، وإن الأشياء أشياء قبل أن تكون ، والأفعال أفعال قبل أن تكون ، ويحيل أن تكون الأجسام أجساماً قبل كونها والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون والمفعولات مفعولات قبل أن تكون ... " . ويقول أيضاً عن الجبائى إنه كان يقول : إن الله سبحانه لم يزل عالماً بالأشياء والجواهر والأعراض وكان يقول : إن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها ، وأن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ... " الخ .

وهكذا نرى أن أكثر المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الأشياء قبل أن توجد فى الوجود العينى المحسوس كان لها نوع من الثبوت باعتبارها معدوما ، والمعدوم عندهم ليس معناه ما لم يكن ، بل ما كان على نحو ما منذ القدم .

٣- تقسيم الأشاعرة الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط ، كان المقصود منه دحض قول المعتزلة فى وجود نوع ثالث أو حالة ثالثة للأشياء وهى حالتها باعتبارها معدومة . فالشئ قبل أن يوجد لم يكن فى رأى المعتزلة لا شيئاً بل كان شيئاً ، له صفة الثبوت ، وكان قديماً لم يزل مع الله ، وتبعا لذلك فإن الله عندهم قد خلق ما خلقه لا من شئ بل من شئ ، وإذا كان الخلق عند الأشاعرة وعند المسلمين جميعهم خلقاً من العدم ، فإن الخلق عند أكثر المعتزلة كان خلقاً من المعدوم ، وفرق بين العدم والمعدوم فالعدم هو الممتنع ، والمعدوم هو الممكن الثابت الذى يجوز أن يوجد ، وفرق كذلك يبن الخلق من العدم والخلق من المعدوم . لأن الخلق من العدم معناه أن ما لم يكن أصبح كائنا أو موجوداً (وهذا هو المعنى الحقيقى للإحداث ولقولهم بأن العالم محدث) ، أما الخلق من المعدوم فمعناه أن ما كان على نحو ما (أى ما كان له صفة الثبوت منذ القدم) أصبح كائناً على نحو آخر (أى انتقل إلى الوجود العينى) وهذا الانتقال قد أحاله عند أكثر المعتزلة من كونه " شيئاً إلى كونه " جسماً " فاكتسب الجسمية بعد أن كان مكتسباً للشيئية . أما الخياط فقد تطرف أكثر من ذلك ، فقال إن انتقال المعدوم إلى الوجود لا يكسبه أى صفة جديدة ، ولا ينقله من صورة إلى صورة أخرى . (لأن كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت له باعتباره معدوما) ، وتبعاً لذلك ، فإن الشئ قبل أن يوجد لم يكن فى رأي الخياط مجرد شئ بل كان جسماً حاصلا على كل الصفات التى اكتسبها بعد حدوثه ، ومن أجل ذلك ، استحق الخياط وأصحابه وصف البغدادى لهم (بالمعدومية) ، وذلك (لإفراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات) .

وهكذا نرى أن نظرية المعتزلة فى (المعدوم) كانت الأساس فى قولهم بقدم العالم على هذه الصورة التى عرفناها لهم ، وأن أكثر حجج الأشعرية فى إثبات حدث العالم كانت موجهة ضد هذه النظرية .

* * *

وقبل أن نعرض الصورة الثانية التي قدمها لنا فلاسفة الإسلام لقدم العالم ، وهى الصورة التى قلنا إنهم كانوا متأثرين فيها بما عرفوه عن آراء أفلوطين ، نود أن نطرح هذا السؤال : ما الذى جعل المعتزلة يقولون بنظريتهم فى (المعدوم) ؟ هل هو مجرد إعجابهم بالصورة التي قدمها لهم أفلاطون وأرسطو عن وجود مادة أو هيولى قديمة لم تزل مع مثال الخير عند أفلاطون أو مع المحرك الأول عند أرسطو ؟ .

نحن نميل إلى الإعتقادد بأن المعتزلة قالوا بنظريتهم فى المعدوم ليدعموا أصلا هاماً من أصول مذهبهم وهو الأصل القائل بالتوحيد ، أى التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها ، ولينفوا عن هذه الذات الإلهية أمرين : التعدد والتغير .

فنحن نعلم أن المعتزلة أنكروا أن تكون الصفات الإلهية معان قديمة قائمة بالذات ، كما ذهبت الأشاعرة ، ولكن ليس معنى ذلك أن المعتزلة معطلة . إذ أنهم قالوا بالصفات أو أثبتوا الصفات لله ، ولكن حرصا منهم على وحده الذات الإلهية وعدم إلحاق التغير بها ، ورأوا أن هذه الصفات هى عين الذات ، والذى يهمنا هنا من الصفات الإهلية صفتان : صفة العلم وصفة القدرة ، فالمعتزلة لم ينكروا أن يكون الله عالما ولم ينكروا كذلك أن يكون قادرا . فالأشعرى نفسه فى " مقالات الإسلاميين " يقول : " القول فى أن الله عز و جل عالم قادر : اختلفت الناس فى ذلك فأنكر كثير من الروافض وغيرهم أن يكون البارئ لم يزل عالماً قادراً ، وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالماً عادراً حياً ، بل أكثرهم لم يقنع بأن قال إن الله لم يزل عالماً بالمعلومات فحسب ، أو لم يزل قادراً على الأفكار والمعانى فقط ، وإنما أضاف أنه لم يزل عالماً بالمعلومات والأشياء والجواهر والأعراض والأفعال أيضاً ، ولم يزل قادراً على هذا كله فى الوقت نفسه ، بل إن بعضهم (مثل الخياط) قد تطرف فذهب إلى أن الله ليس فقط لم يزل عالما بالمعلومات ، وليس فقط لم يزل عالماً بالأشياء بل إنه لم يزل كذلك عالماً بالأجسام ، ولم يزل قادراً عليها .

ولذلك ، فإذا كانت الأشعرية قد اهتمت بالأعراض ، وأثبتتها للأجسام ، وذهبت إلى أن الله خالق للأجسام والأعراض معاً حرصاً منها على توكيد قدرة الله المطلقة ، فيجب أن لا نقول إن نفى بعض المعتزلة لوجود الأعراض أصلاً ، وقول البعض الآخر منهم بالتولد أو الكمون يؤدى إلى الانتقاص من القدرة الإلهية ، إذ أننا نرى الآن أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الله قادر على الجواهر والأعراض والأشياء وعالم بها ، فنحن هنا أمام قدرة مطلقة ، لكن هذه القدرة المطلقة لا تتعدى عندهم ميدان المعدوم إلى ميدان الإرادة الحداثة ، كما يذهب الأشاعرة .

وكل هذا من أجل أن يمهدوا لشرح العلاقة أو الانتقال بين الواحد والمتكثر ، أو بين الله والأشياء (بعد أن تنتقل من حالة المعدوم وتصير أشياء عينية) . فقد رأى المعتزلة أن هذا الانتقال لا يمكن أن يكون مفاجئاً ، من العدم إلى الوجود ، ورأوا أن الإحداث كما يفهمه الأشعرية يفيد هذا الانتقال المفاجئ ، وبالتالى فإنه يجعل الله محلاً للحوادث أمامهم فقد أرادوا أن ينفوا عن الله هذا ، ومن ثم قالوا بمرحلة متوسطة ، هى مرحلة المعدوم ، والمعدوم هو الممكن الذى يجوز أن ينتقل إلى الوجود فى أى وقت ، فهو إذن ليس ممتنعا أو عدماً ، فى هذه المرحلة تكون الأشياء أشياء ثابتة ولكنها ليست متحققة فى الخارج العينى ، ويكون الله عالماً بالأشياء وقادراً عليها ، وتلى هذه المرحلة مرحلة أخرى ، وهى المرحلة التى تتحول فيها " القدرة إلى " إرادة " وتصبح الأشياء أعياناً حسية ، ولذلك فإن المعتزلة يفرقون بين القدرة والإرادة ، فبينما يجعلون الأولى صفة ذات لم تزل مع الله لكنها فى الوقت نفسه عين الله وغير مغايرة لذاته ، إذ يرون أن الصفة الثانية (صفة الإرادة) صفة فعل ، ومعنى ذلك أنها حادثة وذلك لاتصالها بالمخلوقات .

لكن إذا كان ذلك كذلك ففيم الخلاف إذن بين المعتزلة والأشعرية ؟ لقد رأينا أن المعتزلة يثبتون صفتى العلم والقدرة لله ويقولون إنهما صفتان قديمتان لله .

والأشعرية صفاتية أصلا ، ولذلك فهم يثبتون للذات هاتين الصفتين وغيرهما ، فالفارق إذن بين الفرقتين ليس قائماً فى أن إحداهما قد نفت العلم والقدرة ، وفى أن الأخرى أثبتتهما ، بل هو قائم فى أن إحداهما (وهى فرقة المعتزلة) رأت أن هاتين الصفتين على الرغم من كونهما قديميتين إلا أنهما عين الذات ، ورأت الأخرى (وهى الأشعرية) أن هاتين الصفتين وغيرهما ، معانى قديمة قائمة بالذات ومغايرة لها ، وما ذهب إليه الأشاعرة من مغايرة الصفات للذات يؤدى حتما فى نظر المعتزلة إلى إحداث تغير فى الذات الإلهية ، كما أن الانتقال المفاجئ من العدم إلى الوجود عن طريق إحداث الله للخلق يؤدى كذلك إلى هذا التغير نفسه .

والخلاصة أنه إذا كان الأشاعرة يهاجمون المعتزلة بقولهم إنهم قد ابتعدوا بنظريتهم فى الصفات وبنظريتهم فى الخلق عن النصوص القرآنية ، فإننا نستطيع أن نقول فى مجال الدفاع عن المعتزلة أنهم فيما يتعلق بالنظرية الأولى لم يعطلوا الصفات وبذلك حافظوا على النصوص القرآنية . وكل ما فى الأمر أنهم تصوروها تصوراً خاصاً لكى يمنعوا التعدد والتغير فى الذات الإلهية ، فهم من هذه الناحية مجتهدون ، والاجتهاد مباح وواجب ، وأنهم فيما يتعلق بالنظرية الثانية لم ينكروا الخلق ، وإنما تصوروه تصوراً خاصاً لكى يمنعوا التعدد والتغير عن الله . حقا ، إن الخلق فى القرآن وفى جميع الأديان السماوية خلق من العدم ، وليس خلقا من المعدوم على نحو ما قالت المعتزلة ، وهو إحداث وليس خلقا للعالم القديم أو للأشياء القديمة ، ولكن هذا المعدوم القديم عند المعتزلة مخلوق من الله ، والله عالم به وقادر عليه . ومعنى ذلك أن المعتزلة قد أثبتوا خلق الله للعالم مرتين : خلقه لعالم المعدومات عن طريق علمه وقدرته ، وهو الخلق القديم ، وخلقه لعالم الأعيان عن طريق الإحداث الذى تنتقل به الأشياء من حالتها الشيئية الثبوتية إلى حالتها الجسمية العينية ، وبعبارة أخرى ، فإن الخلق عند

المعتزلة قد تم على درجتين ، وعند الأشعرية وأهل السنة قد تم على درجة واحدة . وقد يكون الدافع إلى تصور المعتزلة للخلق على هذا النحو أنهم لم يستطيعوا أن يصوروا انتقالا مفاجئاً من الواحد إلى المتكثر فنحن هنا أمام نفس المشكلة التى واجهت أفلاطون فى محاورة برمنيدس وأراد أن يحل فيها الانتقال من الواحد إلى المتكثر فلم يجد سبيلا أمامه إلا القول بالكثرة التدريجية وبالانتقال التدريجى من عالم الوحدة إلى عالم الكثرة ، والمقارنة بين المعتزلة وأفلاطون فى محاورة برمنيدس مقارنة طريفة تستحق مزيداً من العناية والدراسة .

وغاية ما يقال فى موقف المعتزلة من هذه النقطة أنهم لم ينكروا الخلق بمعنى الإحداث لأن الانتقال من عالم المعدومات إلى عالم الأشياء يتم عندهم بالإحداث ، ولكنهم رأوا أن ثمة خطوة أخرى فى الخلق سابقة على هذا الخلق بالإحداث ، وتتمثل فى خلق الله للأشياء القديمة ، فى صورة معدومات ، عن طريق علمه وقدرته .

وهذا الخلق القديم عن طريق علم الله وقدرته لا يفترق كثيراً فى روحه العامة عن الصورة الثانية للخلق القديم التى قدمها الفارابى وابن سينا ، اللهم إلا فى قيام هذه الأخيرة على صفة أخرى هى صفة « الجود الإلهى » وهى صفة اقتبسها الفلاسفة الإسلاميون من أفلوطين . وقد أدى الاهتمام بصفة الجود الإلهى إلى نشأة نظرية جديدة فى خلق العالم القديم هى النظرية الشهيرة المعروفة بنظرية الفيض أو الصدور ، وهى تختلف قليلا عن نظرية المعتزلة فى «المعدوم» التى عرضناها الآن فى أن هذه الأخيرة تقوم على استمساك المعتزلة بصفتى «العلم والقدرة» تصورهم لهما تصوراً خاصاً ، على حين أن النظرية الأولى تقوم على صفة أخرى من الصفات الإلهية وهى صفة الجود الإلهى .

* * *



٢- قدم العالم عند أبرقلس

لا نستطيع أن نفهم أقوال الفلاسفة الإسلاميين فى قدم العالم ولا نظرية الفيض التى ترتبت عليها إلا إذا فهمنا أفلوطين وأقواله فى الصدور : صور الموجودات ابتداء من الأقنوم الثانى أو العقل ، ولكن ما يعنينا هنا فقط هو الجانب المتصل منها بقدم العالم .

وقد عرف العرب نظريات أفلوطين وعرفوا الحجج التى قالها أحد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة وهو أبرقلس (٤١٢ - ٤٨٥ م) فى قدم العالم عن طريق ترجمتها من اليونانية على يد إسحق بن حنين ، وهذه الحجج تعد الخيط الأول فيما قاله الفلاسفة فى قدم العالم ، وقد انبرى لأبرقلس ورد عليه يحيى النحوى فى كتاب خاص اسمه «كتاب الرد على برقلس» وقد تأثر بكتاب يحيى النحوى هذا الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » فى رده على الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم ، وتأثر كذلك به أبو البركات البغدادى فى الجزء الثالث من كتاب «المعتبر» . وسنعرض فيما يلى « حجج أبرقلس فى قدم العالم » نقلا عن مخطوطة موجودة « بالظاهرية بدمشق » عثر عليها الدكتور عبدالرحمن بدوى ونشرها فى كتابه ، الأفلاطونية المحدثة عند العرب .

قد أورد الشهرستانى فى الجزء الثالث من الملل والنحل (ص ٧٨ - ٨٥ - طبعة القاهرة) تلخيصاً بديعاً لهذه الحجج ، تحت عنوان ، شبه برقلس فى قدم العالم ...

وأهمية هذه الحجج أو الشبه قائمة فى أننا إذا وضعناها أمامنا إلى جانب الحجج التى عرفناها عن حدوث العالم فستكتمل أمامنا السورة التى أردنا أن نرسمها فيما يتعلق بهذا القسم من مشكلة خلق العالم فى الفلسفة الإسلامية وهو القسم الذى وضعنا له هذا العنوان : « خلق العالم بين الحدوث والقدم » ، إذ سيصبح أمامنا القضية ونقيضها ، كما يقولون .

وفيما يلى حجج أبرقلس فى قدم العالم :

١- هذه الحجة قائمة على وجود الله أو على أن الله جواد بذاته ، وأن علة وجود العالم هى جود الله وجوده قديم لم يزل فيلزم أن يكون وجود العالم قديماً لم يزل أيضاً ، ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ومرة غير جواد ، وليس هو حيناً جواداً وحينا ليس بجواد . فهو دائماً سبب لوجود العالم ... هو أبداً جواد ، فإذا قد كان أبداً جواداً ، فأبداً يجب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له ، وإذ كان يحب الأشياء كلها مشاكلة له ، فهو يقدر على أن يجعل الأشياء مشاكلة له ، إذ كان رب الأشياء كلها والمالك لها . فإذا كان يحب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له ويقدر على أن يجعل الأشياء كلها مشاكلة ، فهو أبداً يفعلها ، وذلك أن كل ما لا يفعل فتركه الفعل " إما لأنه لا يشاء أن يفعل ، وإما لأنه لا يقدر أن يفعل - إن كان مما يجوز عليه أنه قابل لأحد الأمرين ، فإذا كان البارى تعالى من قبل كان مما يجوز عليه أنه قابل لأحد الأمرين ، فإذا كان البارى تعالى من قبل جوده فعل العالم فعله أبداً ، فيجب من ذلك أن يكون العالم غير مكوّن منذ زمن ، ولا فاسداً فى زمن ، وذلك أن القول بأنه غير قادر على أن يفعل ما يشاء مما يستحق أن يهزأ به ، لأنه يلزم متى كان حيناً قادراً وحيناً غير قادر ألا يكون غير قابل للاستحالة والتأثير ... فإذا كان أبداً قادراً على أن يخلق وأبداً يشاء أن يخلق ، فجيب ضرورة أن يكون أبداً يخلق وأبداً الكل مخلوقا وأبداً العالم موجوداً ، كما أن الخلاق أبداً .

من هذه الحجة يبدو أبرقلس متأثراً بأفلوطين ، ونستطيع أن نسمى هذه الحجة الجود الإلهى .

٢- أما الحجة الثانية فيبدو فيها أبرقلس متأثراً بأفلاطون الذى كان يقول أن الله يخلق الأشياء الحسية على غرار المعاني أو المثل الأبدية . ونستطيع أن نسمى هذه الحجة بحجة « المثل » .

تقول الحجة الثانية : « إن كان مثال العالم أزلياً ... لزم من ذلك ضرورة أن يكون المثّل أيضاً أبدياً . وذلك أن المثال إنما هو بالقياس إلى الممثل .. فيجب من ذلك إن كان المثال أزليا هو مثال ، أن يكون العالم أبداً ممثلاً على المثال الذى هو أزلى » .

٣- وفى الحجة الثالثة يبدو أن أبرقلس متأثر بأرسطو فى نظريته فى القوة والفعل ، ولذلك نستطيع أن تطلق عليها إسم حجة « القوة والفعل » . ونحن نعلم أن أرسطو كان يقول تماماً كأفلاطون يقدم العالم ، وإن كانت الصورة التي قدمها فى ذلك مختلفة عما ذهب إليه أفلاطون فالعالم عند أرسطو يتحرك منذ القدم حركة لا نهاية لها ، والإله هوالمحرك الأول له ، أو هو الذى دفع المادة القديمة التى خلق منها العالم الدفعة الأولى .

ويلخص الشهرستانى هذه الحجة على النحو التالى :

« ليس يخلو الصانع من أن يكون لم يزل صانعاً بالفعل أو لم يزل صانعاً بالقوة بأن يقدر أن يفعل ولا يفعل . فإن كان الأول فالمصنوع معلوم لميزل وإن كان الثانى فما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج . ومخرج الشئ من القوة إلى الفعل غير ذات الشئ . فيجب أن يكون له مخرج من خارج مؤثر فيه . وذلك ينافى كونه صانعاً مطلقاً لا يتغير ولا يتأثر ».

٤- وفى هذه الحجة الرابعة أيضاً يبدو أبرقلس متأثراً بأقوال أرسطو فى الحركة . ونستطيع أن نسميها بحجة الحركة . وهى قائمة على القول بأن العلة إذا لم تكن متحركة ، كان المعلول إما غير متحرك وإما متحركا دائماً ، والفرض الأول محال ، لأن المعلول هنا وهو العالم ممتحرك . إذن فالفرض الثاني هو وحده الصحيح، وأعنى به الفرض القائل بأن المعلول أو العالم متحرك دائما منذ الأزل .

تقول الحجة : «كل ما كان تكوّنه عن علة غير متحركة ، فهو فى وجوده غير متحرك ، وذلك أن الفاعل إن كان غير متحرك فهو غير متغير ، وإن كان غير

متغير فإنه إنما يفعل بنفس وجوده من غير أن ينتقل ... فإن كان إذاً شئ غير متحرك ، فإما ألا يكون يفعل فى حال من الأحوال ، وإما أن يكون يفعل دائماً ، كيلا يكون متحركا من قِبَل أنه يفعل حيناً ، فمتى كانت علة ما غير متحرك لشئ ما ، ولم يكن يسبِّب علة له فى كل حال ، ولا علة له حيناً ، فهى علة له أبدا ، وإن كان ذلك كذلك فلم يزل علة له .

٥- والحجة الخامسة أرسطة كذلك ، ونستطيع أن نسميها بحجة الزمان . وهى تقوم على أن العالم موجود فى الزمان ، لكن الزمان موجود منذ الأزل لأنه لا يمكن أن نعين حيناً أو فترة نقول فيه أو فيها إن الزمان كان غير موجود ، لأن ذلك سيكون بمثابة الحكم بأن الزمان موجود وغير موجود ما دام كل حين زماناً . وهذا تناقض ، إذن الزمان موجود منذ الأزل . وينتج من ذلك أن العالم الذى يرتبط وجوده بالزمان لابد أن يكون هو الآخر موجوداً منذ الأزل .

تقول الحجة : والسماء والزمان معاً ، وليس السماء ما لم يكن الزمان ، ولا الزمام ما لم يتكن السماء . والزمان لم يكن حين لم يكن فيه ، ولا يكون حين لا يكون فيه . وذلك أنه وإن كان حين لم يكن فيه زمان فيشبه أن يكون حين لم يكن زمان قد كان زمان ... وحيث كان حين فهناك زمان ... فالزمان إذا أبداً موجود . وذلك أن نقيض «حين » إما « أبداً » وإما « ولا فى وقت من الأوقات » غير أن قولنا « ولا فى وقت من الأوقات » محال ، وذلك أن الزمان موجود لا محالة ، والزمان إذاً أبداً موجود والسماء مع الزمان ، وذلك أنه مقدار حركة السماء . فالسماء إذاً موجودة أبداً كمثل الزمان ، لأنها قريبة ، فلا قبل الزمان ولا بعده تكونت . بل كما قال هو : « الزمان كله كانت وتكون هى » .

٦- أما الحجة السادسة فمنسوبة إلى أفلاطون فى محاورة طيماوس ونستطيع أن نسميها حجة « عدم فناء العالم » وهى تقوم ، على أن صانع العالم

خيِّر ، فلا يمكن من تكون هذه صفته أن ينقض العالم أو يفنيه لأن هذا الفعل سيكون منه شراً وصانع العالم ليس شريراً ، إذن العالم لا يفنى أو لا يفسد . وإذا كان كذلك فهو ليس حداثاً ، لأن الحادث فقط هو الذى يفنى أو يفسد . إذن العالم أبدى ، والأبدى لابد أن يكون أزلياً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : «إن كان الخالق وحده يقدر على عقد العالم ، فسيقدر وحده على نقض العالم ، وذلك أنه لا يقدر على نقضه – كما قال – سوى من عقده ... وكان الخالق ليس ينقض العالم ، لأنه هو القائل : « إن المؤلف بالبقاء حسياً مستوى النظام فليس يشاء نقضه إلا شرير ، وكان من المحال أن يصير الخيٌر على الحقيقة شريراً – فمن المحال أن ينقض العالم ... فالكل إذن غير منتقض ، فيجب أن يكون غير فاسد ، فهو غير حادث . فلأن أفلاطن أيضاً يعتقد أن كل حادث فاسد ، وذلك أنه قال إن كل حادث فله فساد ، كما قال سقراط فى أوائل « طيماوس » ولم ينسب ذلك إلى نفسه بل إلى الوحى ، وحذر من العدول عنه حتى يعتقد أن شيئاً حادثاً لا يفسد . فإن كان هذا القول حقا ، فما لم يكن له فساد فهو غير حادث ، والعالم ليس له فساد ، فهو إذاً غير حادث ، فالعالم أزلى أبدى إذ كان لا حادث ولا فاسد » .

٧– والحجة السابعة أفلاطونية كذلك ، ونستطيع أن نسميها بحجة « نفس العالم » . وهى تقوم على ما كان يؤمن به أفلاطون من أن النفس ليس موجودة فى الإنسان فحسب ، بل إن العالم : ككل له نفس كلية ، وكل نفس متحركة بذاتها . وكل متحرك بذاته فهو أزلى أبدى ، غير حادث وغير قابل للفناء . وهذا ثابت بالنسبة إلى الإنسان أو إلى النفس الإنسانية من حيث أنها خالدة أو أبدية ، ومن حيث أنها أزلية كذلك لأنها هبطت من عالم المثل الأزلية الأبدلية . فلابد أن ينسحب هذا الكلام على نفس العالم . وبالتالى على العالم نفسه .

تقول الحجة : « إن كانت نفس الكل غير حادثة ولا فاسدة ، فالعالم أيضاً غير حادث ولا فاسد ، وذلك أن حدَّها مثل كل نفس من أنها متحركة بذاتها ، وكل متحرك بذاته فهو بذاته ينبوع ومبدأ للحركة . وذلك أنه ليس هو مبدأ للحركة باختيار بل يعنى ما هو متحرك من ذاته . فإن كانت إذاً نفس الكل أزلية ، فيجب أن يكون الكل يتحرك عنها أبدا » .

٨- والحجة الثامنة تردد ما قالته الحجة السادسة الخاصة بعدم فناء العالم ولكن فى صورة أخرى . ولذلك فنستطيع أن نسميها أيضاً بحجة عدم فناء العالم ، ولكن بينما اعتمدت الحجة السادسة فى تقرير عدم فناء العالم على أن الله خيِّر ، ولا يصدر عنه الشر ، والفناء شر ، إذن لن يفنى الله االعالم ، نجد أن الحجة الثامنة تعتمد فى تقرير عدم فناء العالم على برهان آخر ، خلاصته أن ما يفسد أو يفنى فإنما يفنى بتأثير علة غريبة عنه أو خارجة عليه . ولكن لا شئ خارج العالم لأن العالم هو كل شئ . إذن العالم لا يمكن أن يفنى ، وما لا يفنى ليس محدثاً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : " إن كان كل ما يفسد من شئ غريب عنه يدخل عليه ، ويفسد إلى شئ غريب ، وليس شئ خارج الكل ولا غريب بل هو مشتمل على كل شئ . إذ كان مؤلفاً من كليات الأشياء وكاملا جامعاً لأشياء كاملة . وليس بشئ غريب عن الكل ولا شئ غريباً يفسد أو يفسد عنه – فلذلك فهو غير فاسد ، ولذلك بعينه هو غير محدث " .

٩- والحجة التاسعة تتعلق كذلك " بعدم فناء العالم " ، ولكنها تدلل عليه ببرهان ثالث يختلف عما وجدناه فى الحجة السادسة والحجة الثامنة . وخلاصته أن مايفسد فإنما يفسد لآفة فيه . ولا آفة فى العالم لأنه " منظوم مزين " ، ولأنه – كما يقول – " أحد السعداء " ، إذن العالم لا يفنى . وما لا يفنى لا يكون حادثاً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : " كل ما يفسد يفسد عن آفة فيه ، وذلك أنه ليس ينبغى أن يكون الشئ يفسد مما يخصه من محمود بنيته ... فإن كان الكل قد يفسد ، فإنما يفسد عن آفة فيه . والعالم عنده أحد السعداء وكذلك جميع الملائكة ، وكذلك هذا الجنس كله لا آفة به فهو بهذا السبب غير قابل التغير . فليس يمكن إذاً أن يفسد الكل ، إذا كان لا آفة به لأنه أحد السعداء . وإن كان الكل غير فاسد من قبل أنه ليس شئ يفسده فهو أيضاً غير حادث ، وذلك أن كل ما عنده يكون حدوث الشئ فذلك يفسده ... ولا آفة به ، فليس شئ إذاً عنه حدث . وإذا كان ليس شئ عنه حدث ، فلم يحدث " .

* * *

ويعلق الشهرستانى بعد تلخيصه لحجج أبرقلس فى قدم العالم ، تلك الحجج التى يسميها " شبها " بقوله : " وهذه الشبهات هى التى يمكن أن يقال فينتقض ، وفى كل واحدة منها نوع مغالطة وأكثرها تحكمات . وقد أفردت لها كتاباً وأوردت فيه شبهات أرسطو طاليس . وهذه تقريرات أبى على بن سينا . ونقضتها على قوانين منطقية . فليطلب ذلك ومن المتعصبين لبرقلس من مهد عذراً فى ذكر هذه الشبهات " (ص ٨١ الجزء الثالث طبعة القاهرة) .

والحق أننا لا نستطيع أن نكوِّن صورة كاملة عن مسألة قدم العالم إلا إذا تناولنا نظرية الصدور أو الفيض عند الفارابى وابن سينا . وهى النظرية التي ترتبت على القول بقدم العالم . ولكننا نفضل أن نرجئ الحديث عن هذه النظرية إلى ما بعد ، عند تناولنا أشكالا أو صوراً أخرى لخلق العالم في الفلسفة الإسلامية . أما الآن فسنكتفى بأن نشير إشارة موجزة إلى نقد الغزالى للقول بقدم العالم فى كتابه " تهافت الفلاسفة " ، وكذلك إلى الرد الذى رد به ابن رشد على الغزالى فى كتابه " تهافت التهافت " .

* * *

٣- نقد الغزالى لأدلة الفلاسفة على قدم العالم

يلخص الغزالى (توفى عام ٥٠٥ هجرية أو ١١١١ ميلادية) أدلة الفلاسفة على قدم العالم ويرد عليها واحداً بعد الآخر فى كتابه " تهافت الفلاسفة " ، على هذا النحو :

يقول الفلاسفة فى دليلهم الأول : يستحيل صدور حادث من قديم . وذلك لأن صدوره معناه تجدد مرجح أخرجه من حالة الإمكان الصرف إلى الوجود . والقول بتجدد مرجع يقتضى السؤال عن : لم وجد ؟ ومن أوجده ؟

ويرد الغزالى بأن وجود مرجح ليس معناه أن الله كان عاجزا ثم أصبح قادراً بل معناه " أن العالم حدث بإرادة قيمة . اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر عليها . وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرداة القديمة ، فحدث لذلك فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ .

ولو سأل سائل لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب الغزالى بأن هذا من شأن الإرادة دائماً . فيقيس الغائب على الشاهد ويقول إن التخصيص من شأن الإرادة دائماً . " فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدى المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشئ عن مثله " . ثم يحاول الغزالى بعد ذلك أن يبين لنا أن الفلاسفة أنفسهم قالوا بتخصيص الشئ عن مثله ، لأنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس متساوى الجهات .

ثم يقول الغزالى مدللا على صدور الحادث عن القديم : " إن فى العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ... فهو محال

وليس ذلك معتقد عاقل . ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الكائنات . وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهى سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلابد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم " .

هذا فيما يتعلق بالدليل الأول ورد الغزالى عليه .

أما الدليل الثاني الذى قدمه الفلاسفة فيقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة .

يقول الفلاسفة إن تأخر العالم عن الله أو تقدم الله عليه إما أن يقصد به تقدم بالذات أو تقدم بالزمان . والتقدم بالذات " كتقدم الواحد على الإثنين ، فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه فى الوجود الزمانى ، وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد فى الماء مع حركة الماء فإنها متساوية فى الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول " . هذا النوع من تقدم الله بالذات على العالم يؤدى إلى أن يكونا معاً ، ومعنى ذلك أن يكون الله والعالم إما حادثين أو قديمين ولا يكون أحدهما قديماً ، والآخر حادثاً ، أما التقدم بالزمان فمعناه أنه " قبل العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً إذ كان العدم سابقاً على الوجود ... وقبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدم الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته " .

ويرى الغزالى على هذا بقوله : (إن الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا . ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان أنه سبحانه كان لا عالم ، ثم كان ومعه عالم) .

أما الزمان الذى قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مبتدأ إلا مع تقدير قبل له . وهو كذلك يعجز عن تصور تناهى الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً إما خلاء وإما ملاء .

والغزالى يعتمد فى نفيه لتقدير شئ ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان . فكما أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم فى الامتداد المكانى وأحالوا وجود شئ خارج عنه ، فإن الغزالى يحيل أيضاً وجود زمان قبل العالم ، اعتماداً على ما قاله الفلاسفة فى المكان .

والدليل الثالث الذى قدمه الفلاسفة لإثبات قدم العالم يعتمد على أن الحادث قبل حدوثه " لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع فى ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافى ، لا قوام له بنفسه ، فلابد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها ، كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغييرات .

ويرد الغزالى على الفلاسفة قائلا إن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها . ولا يطعن فى كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستعدى معدوماً لأن الفلاسفة يقولن : " إن القضايا الكلية ثابتة فى العقل ، وهى علوم لايقال لا معلوم لها . ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان ، حتي صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة فى الأزهان لا فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية وهى محسوسة غير معقولة ... " .

وكما أبطل الغزالى حجج الفلاسفة على أزلية العالم أبطل كذلك حججهم على أبديته بأدلة شبيهة بالأدلة التى قيلت فى الأزلية ، ويخلص من ذلك إلى أن العالم حادث وليس قديماً .

٤- نقد ابن رشد للنقد الذى وجهه الغزالى إلى الفلاسفة

أظهر لنا ابن رشد (توفى عام ٥٩٥ هـ أو ١١٩٨ م) فى كتابه " تهافت التهافت " تهافت الحجج التى استند إليها أبو حامد الغزالى فى مهاجمة الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم . وليس لنا أن سنتخلص من ذلك أن ابن رشد من الذين انتصروا لقدم العالم . إذ أن له رأياً خاصا فى هذه المسألة . وإنما كل ما علينا أن نستخلصه من نقد ابن رشد للغزالى هو وقوف فيلسوف قرطبة إلى جانب العقل الإنسانى الذى حال الغزالى أن يشككنا فى قيمته . وذلك لأن الغزالى باعترافه هو بنفسه لم يقصد من وراء كتابته " تهافت الفلاسفة " إلا الهدم وتكدير مذهبهم ، والتغيير فى وجوه أدلتهم بما نبين تهافتهم " (ص ٨٨ من نشرة سليمان دنيا) . وسنقتصر هنا على بعض المقتطفات من أدلة ابن رشد التى تقابل ما أوردناه من أدلة الغزالى السابقة .

فمن ذلك مثلا ما أورده ابن رشد على رأى الغزالى من أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجد فى الوقت الذى وجد فيه ، بأن قال : " إنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخى فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلا مختاراً قال بحواز تراخيه عن إرادة الفاعلة . وتراخى المفعول عن إرداة الفاعلة جائز وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى الفاعل المريد ، فالشك باق بعينه ، ولما كان خلق العالم فعلا ، وثبت أن تراخى فعل المفعول عن فعل الفاعل له محالا ، فمعنى ذلك ن العالم لا يتأخر عن الله .

ومن ذلك أيضاً ما أورده ابن رشد على قول الغزالى فى أنه ليس من حقنا لأن نسأل لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت . إذ أن الإرادة من شأنها التخصيص ، بأن قال : " قال الفلاسفة إن العالم إنما أمكن أن يكون بشكله المخصوص وكمية أجسامه المخصوصة وعدده الخصوص . وإنما هذاالتماثل إنما يتصور فى أوقات الحدوث . فإنه ليس هناك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من

غيره " . فالتخصيص إذن إن كان جائزا فى الإرادة الإنسانية فهو غير جائز فى الإرادة الإلهية .

فأما زعم الغزالى بأن الفلاسفة سلموا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس ليستغل ذلك فى إثبات اعترافهم بتخصيص الحركات ، فإن ابن رشد يرد على ذلك بقوله : " اختلفا الأجرام السماوية فى جهات الحركات هى اختلافها فى النوع . وهو شئ يخصها أعنى أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها . وكون الجرى السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه اقتضى له طبعة أما من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من الشرق إلى الغرب . وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة ... وهو ظاهر من قوله تعالى : " لا تبديل لكلمات الله " و " لا تبديل لخلق الله " .

وأما مايقوله الغزالى مدللا على صدور الحداث عن القديم بقوله " إن فى العالم حوادث ولها أسابب . فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال . وليس ذلك معتقد عاقل " . فيرد عليه ابن رشد قائلا : " ينبغى أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض إذا كان ذلك متكرراً فى مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطاً فى وجود الثانى فقط ، أقول إنه واجب أن يكون إنسان عن إنسان بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون هو المادة التى تكون منها الثالث " .

وأما الدليل الثانى الذى يقوم على نقد الغزالى لما رآه الفلاسفة من استبعاد تقدم الله على العالم بالذات أو بالزمان ، فيرد عليه ابن رشد قائلا : إن تقدم الله على العالم إمام أن يكون بالسببية أو بالزمان ، والتقدم بالسببية مثل تقدم الشخص ظله . والتقدم بالزمان مثل نتقدم البناء على الحائط . فإن كان متقدما تقدم الشخص ظله ، والبارى قديم ، فالعالم قديم . وإن كان متقدما بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له فيكون الزمان قديماً لأن البارى

سبحان ليس شأنه مما أن يكون فى زمان والعالم شأنه أن يكون فى زمان " .
ونلاحظ هنا انفصال ابن رشد عن الفلاسفة فى القول بقدم العالم وقوله بأن العالم خلق من العدم . ويختلف عن الأشاعرة فى قوله بأنه خلق لا فى زمان .

وإذا كان الغزالى يقول إن الزمان الذى يقول به الفلاسفة وهو الزمان الممتد قبل وجود العالم من غلط الوهم . فإن ابن رشد يرد عليه بأن يفرق بين نوعين من الوجود " أحدهما من طبيعة الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان . والاخر ليس فى طبيعة الحركة وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان .

أما الذى فى طبيعة الحركة فموجود معلوم بالحس والعقل . وأما الذى ليس فى طبيعة الحركة ولا لتغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك ، وكل مفعول له فاعل وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً لا تمر إلى غير نهاية بل تنتهى إلى سبب أو غير متحرك أصلا ... " وهنا يأخذ ابن رشد بأقوال أرسطو فى المحرك الأول أوالمحرك الذى لا يتحرك .

وإذا كان الغزالى يعتمد فى نقده للزمام الممتد قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان فإن ابن رشد يرد عليه قائلا إن هذا العناد " سفسطائى خبيث " . وذلك لأنه يعتمد على أن " الحكم للكم الذى لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركات كحكم الكم الذى له وضع وكل وهوالجسم . وجعل إمتناع عدم التناهي فيالكم الوضع دليلا فيالكم الذى لا وضع له ... وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر ... لأن الآن هو الحاضر ، والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضى والمستقبل ، وتصور حاضر ليس له قبله ماض هو محال . وليس كذلك الأمر فى النقطة لأن النقطة نهاية الخط . وتوجد معه . لأن الخط ساكن . فيمكن أن تتوهم نقطة مبدأ الخط وليس نهاية الأمر " .

وأما الدليل الثالث القائم على رفض الغزالى أن يكون العالم ممكن لأن هذا الممكن ممكن عقلى فقط فيرد عليه ابن رشد قائلا : " هذه مغالطة فإن الممكن يقال على القابل وعلى المقبول . والذى يقال على الموضوع يقابله الممتنع . والذى

يقال على المقبول يقابله بالضرورة . والذى يتصف بالإمكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل لأنه إذا خرج إرتفع عنه الإمكان . وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الإمكان هوالموضوع الذى ينتقل منه الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وذلك بيِّن من حد الممكن . فإن الممكنهوالمعدومالذى تهيأ أن يوجد وأن لا يوجد ، وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا جهة ما هو موجود بالفعل . وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة . ولهذا قالت المعتزلة إن المعدوم ذات ما ... فإن ها هنا موضوع ضرورة هو القابل للإمكان هو الحمل للتكون والتغير الذى يقال فيه إنه تكون وتغير وانتقل العدم إلى الوجود " .

هذه بعض مقتطفات من ردود ابن رشد على الغزالى ، ولكن ليس لنا أن نستخلص منها أن ابن رشد عندما رد على الغزالى أراد أن ينتصر للقول بقدم العالم . إذ أن رأيه فى هذا الموضوع رأى وسط بين الحدوث والقدم فهو يقول رداً على متكلمى الأشاعرة الذين يقولون بأن العالم خلق من العدم إن هناك آيات توحى بوجود مادة وزمن سابقين لوجودالعلم مثل : " وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء : . فإن هذه الآية توحى بأن عرش الله والماء كانا موجودين قبل وجود العالم ومثل قوله : " ثم استوى إلى السماء وهى دخان " . ولكن ليس معنى ذلك أنه يريد أن يقول إن العالم قديم . إذ أن العالم عنده خلق من العدم لكن خلقه قد تم فى غير زمان . والذى يعيبه ابن رشد على المتكليمين أنهم أذاعوا أمثال هذه المسائل بين العامة وصرحوا بها للجمهور . فأدى ذلك إلى إنقسام الأمة . ولذلك وصف قول الأشاعرة : " بأن الله مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة ، وصفه بأنه بدعة وبأنه شئ لا يقبله العلماء ولا يقنع الجمهور . أما واجبنا فهو أن نكتفى بأن نقول للعامة إن إرادة الله لا تشبه إرادة الإنسان فى شئ وأنها لا تخضع لفكرة الزمان (أنظر كتاب الدكتور محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد) .

* * *

٥- الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد

عرضنا حتى الآن لمسألتين : مسألة أشكال الخلق كما وردت فى القرآن الكريم ، ومسألة الحدوث والقدر عند المتكلمين من أشعرية ومعتزلة ، وسنرجئ الحديث عن الصورة الأخرى التى قامتها الفلاسفة لقدم العالم إلى ما بعد عند تناولنا لمسألة أخرى هى مسألة الخلق بالصدور أو الفيض .

أما الآن فسنتناول أقوال بعض المتكلمين فى مسألة الجوهر الفرد ، وهى مسألة تذكر عادة فى كتب الفلسفة الإسلامية بأعتبار أنها أحد الأدلة التي تقل فى إثبات حدث العالم . وقد رأينا بالفعل أن الباقلانى مثلا ، تلميذ الأشعرى ، يقسم المحدثات إلى جواهر فردة وأجسام مؤتلفة وأعراض تلحق الجواهر والأجسام . ومعنى ذلك أنه كان علينا أن نعالجا فى التقسيم التي أخذنا به فى هذه المحاضرات تحت المسألة الثانية وهى مسألة " خلق العالم بين الحدوث والقدم " .

والحق أن الأصل فى القول بالجواهر الفردة هو إثبات حدث العالم . وذلك لأن أجزاء العالم إذا كانت تتجزأ إلى ما لا نهاية لم يكن لها أول . وإذا لم يكن لها أول كانت قديمة أو غير حادثة ، ولذلك فلابد من وجود جواهر فردة يقف عندها فى العالم التجزؤ ، ولا يتعداها ويثبت بها أن للعالم أولا محدثاً هو الله .

لكننا نعتقد أن هذا الأصل متواه ضعيف . وذلك لأن الباحث الموضوعى إذا وضع أمامه الحج التى قيلت فى الدفاع عن وجود الجوهر الفرد أو فى إثبات وجوده ، والحجج التى قيلت فى إنكار وجوده ، ووضع فى اعتباره من ناحية ثانية أن من قال بوجوب إما أن من أنكره إما أنه انتهى إلى الحدوث أو انتهى إلى القديم أيضاً . فلابد أن ينتهى من ذلك إلى أنه لا علاقة بمسألة الجواهر الفرد بإثبات حدث العالم أو إنكاره أو أنها عندما وضعت لإثبات

حدث العالم فقد وضعت فى غير موضعها . هذا إلى أن أول من قال بالجواهر الفردة ، وهو العلاف المعتزلى ، قد أدى به هذا القول إلى أن ذهب إلى " فناء مقدورات الله " أى إلى الاعتقاد بأن القدرة الإلهية متناهية . الأمر الذى يتنافى مع أصل من أهل أصول العقيدة ، مما جعل كتاب المقالات من أمثال الشعرى والبغدادى والشهرستانى يتفقون على أن قول العلاف بفناء مقدورات الله فضيحة كبرى من فضائحه . وهذه الفضيحة لم يتورط فيها العلاف إلا لتمسكه بالجوهر الفرد .

كل هذا يحملنا على الإعتقاد بأن القول بالجوهر الفرد يجب أن لا يعالج تحت باب " حدوث العلام " . بل تحت باب " الخلق المستمر أو المتجدد " على نحو ما نجد ذلك عند النظام . فهو دليل أكيد على تجدد الخلق . أما إذا أردنا أن نثبت به حدث العالم فسيبدو متهافتاً ضعيفاً . وهذا هو الذى دعانا إلى أن نرجئ الحديث عن مسألة الجوهر الفرد حتى الآن ، ونخرجها من باب حدوث العالم لندخلها فى الحديث عن " الخلق المستمر أو المتجدد " الذى سنعالجه الآن ، باعتباره إحدى الصور الهامة التي ظهرت فى الفلسفة الإسلامية عن خلق العالم وتتفق فى الوقت نفسه مع جوهر العقيدة .

من أجل ذلك كله ، علينا أن نبحث عن أصل آخر غير حدوث العالم يصلح لمسألة الجوهر الفرد ويكن متفقاً ومتمشياً معها . وهذا الأصل هو " القدرة الإلهية " . ذلك أننا نعلم أن القول بالجوهر الفرد قد اقتبسه متكلمو الإسلام من أصحاب ذهب القدرة عند اليونان من أمثال ديمرقريطس وأبيقراط . فكن بينا نجد أن الفيلسوفين قد جعلا حركة الذرات فى الأجسام حركة طبيعية تتم من تلقاء نفسها ، فإن المتكلمين قد ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن اجتماع الذرات وانفصالها يتم لأن الله هو القادر على أن يحقق وحدة الأجسام وتماسكها . فالوحدة التى تبدو بها أمامنا الأجسام ليس مصدرها الجسم نفسه

أو طبيعته لأن طبيعة الجسم المادية تشهد بأنه مكون من ذرات أو من جزيئات صغيرة منفصل بعضها عن البعض الآخر ، بل مصدرها قدرة الله اللامتناهية على توحيد الأجسام وحفظها متماسكة . والأمر شبيه بهذا أيضاً فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية ، فالفعل الذى نقوم به (فعل الكتابة مثلا) ويبدو أمامنا على أنه فعل واحد ليس كذلك فى الحقيقة أو بطبيعته ، لأنه مكون من مجموعة من الأفعال الصغيرة (مثل تحرك الذراع ، والإمساك بالقلم ، ورسم الحروف على الورقة) والله هو الذى يتدخل بقدرته فى هذه الأفعال الصغيرة فيؤلف بينها ويصورها أمامنا على أنها فعل واحد لا أفعال متعددة متجزئة . والأمر شبيه بهذا أيضاً فيما يتعلق بوحدة العالم ككل . فالله هو الذى يجعل العالم يبدو أمامنا على أنه متماسك وحده على الرغم من تعدد مظاهره وتكثرها .

وقبل أن نفصل ما أوجزنا ، ونؤيد بالحجج والنصوص الفكرة التى ندافع عنها فى هذه النقطة ، نستطيع أن نلخص هذه الفكرة فيما يلى . بالإطار العام الذى تنخرط فيه مسألة الجوهر الفرد فى الفلسفة الإسلامية هو فكرة " القدرة الإلهية أما الغاية أو الهدف الذى حققته هذه المسألة فهو ليس إثبات حدث العالم بل إثبات الخلق المتجدد المتسمر . أعنى أنه ليس إثبات وجود الله ، بل إثبات حفظ العله للعالم وعنايته المستمرة به .

ونود أن نشير أيضاً إلى أن القول بالقدرة الإلهية وبتدخل الله فى كل لحظة من لحظات الزمان ليحفظ لأجسام والأفعال تماسكها ويبقى على وحدتها ويجب أن لا يفسر على أنه إرهاص بنوع من التوافقية Occasionalism المسيحية التى ظهرت فيما بعد فى مذهب مثل مذهب ملبرانش ، على نحو ما يذهب " دى بور " فى مقالة عن مذهب الذرة الإسلامى الذى نشره فى " دائرة معارف الدين والأخلاق " E.R.E . فالله فى الدين الإسلامي قادر قدرة لا متناهية ، ولكن هذه

القدرة ليست قائمة على فكرة قيام الله فى المادة وفى الإنسان وحلوله فيهما بصفة دائمة ، على نحو ما نجد فى الدين المسيحى وفى المذاهب الفلسفية التي اتخذت نقطة بدئها منه ، بل هى قدرة متجددة ، مرهونة فقط باللحظة التي يتدخل الله فيها ،لا بقيامه بصفة دائمة فى الكون ، ومرتبطة بالتصور الأنطولوجى العام لإله الإسلام باعتباره إلهاً مفارقاً متعالياً . فتدخل الله فى الإسلام مرتبط بأسباب (بالمعنى الإسلامى لهذه الكلمة) ومناسبات متجددة باستمرار ، وليس مرتبطاً بحال من الأحوال بقيام الله أو قعوده بصفة دائمة فى الكون والإنسان أو " حشوه " الزمان والمكان والإنسان جميعاً على نحو ما نجد ذلك فى الدين المسيحى .

* * *

١- القول بالجوهر الفرد ونتائجه عند العلاف المعتزلى

العلاف هو أول من قال بالجوهر الفرد من المتكلمين ، وقد قال به من أجل إثبات حدث العالم ، وإليك برهانه بحسب ما أورده الخياط فى كتاب الانتصار :

كان العلاف يقول إن " للأشياء المحدثات كلا وجميعاً وغاية ينتهى إليه فى العلم بها والقدرة عليها ، وذلك لمخالفة القديم للمحدث فلما كان القديم عنده ليس بذى غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه بعض ولا كل وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلا وجمعاً . قال : ووجدت المحدثات ذات أبعاض ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع ، ولو جاز أن تكون أبعاض لا كل لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاض ، فلما كان هذا محالا كان الأول مثله ، ومن أدلته على ذلك أيضاً قول الله عز وجل " إن الله على كل شئ قدير " و " بكل شئ عليم " و " بكل شئ محيط " وبقوله " وأحصى كل شئ عددا " . قال : فقد ثبت بقوله عز وجل إن للأشياء كلا وثبت نفسه عالماً به محيطاً له . والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية " (الانتصار ، ص ٩ ، ١٠ - طبعة ليبرج) .

ومعنى هذا الدليل أن الفارق بين القديم والمحدث أو بين الله والمخلوقات عند العلاف قائم فى أن المحدث له : كل وجميع وغاية أى أنه محدود الذرع والساحة . وكل شئ نستطيع أن نحدد له كلا لابد أن يكون ذا أبعاض إذن المحدثات لها أجزاء ، ولما كنا قد سلّمنا بأن كل محدَث محدود المساحة أى له نهاية فلابد أن تكون الأجزاء التى يتألف منها ذوات نهاية أيضاً ، أى أنها أجزاء لا تتجزأ ، ومما يؤكد ذلك أيضا أن الله يذكّرنا فى كتابه العزيز بأنه عليم ومحيط بكل شئ وأنه أحصى كل شئ عددا ، ولا يكون العلم والإحاطة والإحصاء إلا لذى نهاية ، وهذا معناه أن الأشياء ، والأجزاء التي تتألف منها ذوات نهاية ، وكل ما له نهاية له أول ، إذن الأشياء محدثة ، ولها أول قديم .

هذا هو الدليل الذى أثبت به الغلاف الجواهر الفردية وأن العالم محدثاً .

لكن العلاف تورط فى نتائج خطيرة لهذا الدليل ، جعلته يقول بتناهى قدرات الله . فالبغدادى صاحب " الفرق بين الفرق " يحكى عن العلاف أن له كتاباً اسمه

القوالب وأنه أفرد فيه باباً فى الرد على الدهرية " ذكر فيه قولهم للموحدين : إذا جاز أن يكون بعد كل حركة حركة سواها لا إلى آخر ، وبعد حادث حادث آخر لا إلى غاية ، فهلا صح قول من زعم أن لا حركة إلا وقبلها حركة ولا حادث إلا وقبله حادث لا عن أول ... وأجاب على هذا الإلزام بتسوية بينهما ، وقال كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث كذلك لها آخر لا يمكن بعده حادث ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجب (الفرق بين الفرق - طبعة مصر - ص ١٠٤) .

فالدهريون فى هذا النص قد قالوا للموحدين : إذا سلمنا معكم بأن القدرة الإلهية لا متناهية . وبأن أفعال الله لا حد لها ولا أخر ، فيجب أن يؤدى هذا القول إلى أن الحوادث تتسلسل إلى غير بدء . لأن ما لا آخر له لا أول له ، وما لا نهاية لها فى الحدوث لا نهاية له أيضا فى النشأة ، الأمر الذى يؤدى إلى القول بأن العالم غير مخلوق ، ولكن يدحض العلاف حجتهم أضطر إلى القول بفناء مقدورات الله ، أى بأن قدرة الله متناهية وبأنها وقفت فى تطورها عند حد ، وذلك لأن ما له آخر لا بد أن يكون له أول أى لابد أن يكون محدثاً .

وقد ترتب على هذا الزعم أن ذهب كذلك إلى أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شئ ، ولا يقدر الله عز وجل فى تلك الحال على إحياء ميت أو على إماته حى ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على إحداث شئ ولا على إفناء شئ مع صحة قبول الأحيان فى ذلك الوقت ، (نفس المصدر) .

والقول بفناء مقدورات الله وكذلك فناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار فضيحتان من فائح أبى الهذيل العلاف . والحق أنه لم يتورط فى هاتين الفضيحتين إلا لأنه حاول أن يثبت حدوث العالم عن طريق القول بالجوهر الفرد ، فقد توهم أن قول الله تعالى : " إن الله على كل شئ قدير " لا يمكن أن يكون صادقاً إلا إذا كان الشئ محدوداً متناهياً مكوناً من أجزاء لا تتجزأ ، حتى

يتسنى لنا أن نتحدث عن قدرة أو علم أو إحصاء ، وفاته أن قدرة الله تعالى لا متناهية ، وأنها لا تثبت بشئ ما ، لأن الله ليس كمثله شئ . وقد ترتب على هذا أيضاً أن العلاف عنما أراد أن يثبت أن للعالم أولا ، توهم أنه لن يتسنى له ذلك إلا أذا أقر بأن قدرة الله لها آخر تقف عنده . وهذا قول لم يكن يقول به العلاف لو كان جاهلا بالجواهر الفردة . وهذه فضيحة أخرى .

ويحكي الأشعرى فى (المقالات) أيضاً (نشرة ريتر : ص ٣٥٨) أن العلاف كان يقول بالبقاء أى ببقاء بعض الأعراض وعدم زوالها . وهى تبقى بقول الله عز وجل لها : ابق ، وقد رأى أن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لا فى مكان .

والقول بالبقاء كما تجده عند العلاف بيناقض القل المعروف عن الأعراض بأا لا تبقى زمانين وهذا القول الأخير لم يقل به الأشاعرة فحسب ، كما تقدم ، بل ذهب إليه النظام أيضاً من المعتزلة ، وذلك لكى يؤكد الخلق المستمر أو المتجدد . وبأن الله هو الذى يتدخل ليبقى الأعراض وليحفظ تمساك الأجسام . وفى هذا إقرار بالعناية الإليهية الدائمة للعالم .

وهكذا نرى أن العلاف فى قوله بالجوهر الفرد وفى محاولته إقامة الدليل على حدث العالم عن طريقه قد انتهى إلى آراء تتنافى مع القدرة الإلهية أكثر من مرة مع أننا نعتقد أن القول بالجوهر الفرد لا يصلح إلا لتدعيم القدرة الإلهية . أما ما وصل إليه العلاف – وهو أول من قال بالجواهر الفردة من نتائج تخالف ما تقوله هنا ، ولا تتفق مع ما نعرفه من لا نهائية القدرة الإلهية وعظمتها – فليس له تفسير عندنا إلا أن العلاف قد وضع مسألة الجوهر الفرد فى غير موضعها ، وحاول أن يثبت بها حدث العالم فى حين أنها لا تصلح إلا لإثبات القدرة الإلهية الدائمة والخلق المستمر .

* * *

٢- عدم صلاحية الجوهر لإثبات حدث العالم

يرى إبن رشد أن الأشاعرة قد جانبهم التوفيق فى الاعتماد على جوهر فرد من أجل إثبات حدث العالم ، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه ، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس فى قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه الصناعة قليل جداً . والدلائل التى تستعملها الأشعرية فى إثباته هى خطبية فى الأكثر ، (مناهج الأدلة فى عقائد الملة - تحقيق الدكتور محمود قاسم ، الأنجلو ، ١٩٥٥ ، ص ٣٨) . ولا نريد أن نتعرض الآن لهذه الأدلة وإنما حسبنا أن نوافق ابن رشد على ما ذهب إليه .

ولكى نبرهن من جانبنا على عدم صلاحية الجوهر الفرد لإثبات حدث العالم ، سنبدأ هنا بأن نقدم رأى من يقول بوجوده وينتهى منه إما إلى الحدوث وإما إلى القدم . ثم نورد بعد ذلك رأى من يقول بعدم وجوده وينتهى أيضاً إما إلى الحدوث وإما إلى القدم ، أى أننا سنرى مرة أن القول بالجوهر الفرد يؤدى إلى الحدوث والقدم معاً ، ومرة أخرى سنرى أن إنكاره يؤدى إلى الحدوث والقدم أيضاً . الأمر الذى يدل دلالة قاطعة على عدم صلاحية الجوهر الفرد الإثبات حدث العالم وعلى أنه لا علاقة له بهذه المسألة .

(أ) القول بالجوهر الفرد يؤدى إلى حدوث العالم وقدمه معاً :

قال بالجوهر الفرد غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة والشهرستانى ، ونفاه فلاسفة الإسلام والنظام وابن حزم .

والذين قالوا بإثباته انتهى أكثرهم إلى إثبات حدث العالم . لكن بعضهم (مثل القائلين بالكمون والتولد من المعتزلة ، انتهى إلى عكس ذلك .

وسنعرض الآن ملخصاً للحجج التى قال بها المتكلمون لإثبات الجوهر الفر وقد ذكر ابن حزم فى الجزء الخامس من «الفصل» (ص ٩٢ وما يليها) الملخص . وحصر الأدلة التى أوردها المتكلمون لإثبات الجوهر الفرد فى خمسة

١- لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشى الذى يقطع مسافة محدودة متناهية يقطع ما لا نهاية له ،لأن هذه المسافة ستقبل القسمة إلى غير نهاية .

٢- لا بد أن يلى الجرم من الجرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه ، ومعنى هذا الدليل القول بوجود الخلاء بين الجواهر الفردة . وقد قال المتكلمون بالخلاء ليعارضوا به مماسة الجواهر . لأننا لو جوزنا التماس بين الجواهر فلا بد من التسليم بإنقسام الجوهر الفرد .

٣- وابن حزم ينظر إلى هذا الدليل الثالث على أنه أقوى الأدلة جميعها وهو يتعلق بقدرة الله على كل شئ وخلاصته .

الله هو الذى ألف أجزاء الجسم ، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شئ من التأليف ، أى حتى لا تقبل القسمة ؟ أم لا يقدر ؟ فإن قيل لا يقدر كان فى ذلك تعجيز لله . وإن قيل : نعم ، ففى ذلك إقرار بالجزء الذى لا يتجزأ .

٤- لو كان لا نهاية للجسم فى التجزؤ لكان فى الخردلة من الأجزاء التى لا نهاية لها مثل ما فى الجبل أو كان فى الخردلتين من الأجزاء ما هو مساو لما فى الخردلة الواحدة . «قالوا فإن قلتم بأن أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقررتم بتناهى التجزئ . وهو القول بالجزء الذى لا يتجزء . وإن قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كابرتم العيان » .

٥- علم الله يحيط بكل شئ . وهو يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم . فالأجزاء متناهية .

هذه هى الأدلة التى قيلت لإثبات الجوهر الفرد . ونحن نعلم كيف انتهى الأشاعرة إلى إثبات حدث العالم عن طريق القول بالجوهر الفرد .

فالأعراض عندهم حوادث تطرأ على الجسم ، ولما كانت الأجسام لا تنفك عن الأعـراض ، والأعـراض لا تنفك عن الأجـسـام ، فـلا بد أن تكون مـحـدثات كالأعراض تماماً .

وهذا القسم من الدليل كـاف وحده لإثبـات حدوث العالم أو حدوث الأجسام التى تكونه . لكن اهتمام الأشاعرة بالجوهر الفرد وقولهم بأن الجسم يتألف من مجموعة من الجواهر الفردة قائم على اعتقادهم بأن تتابع الأعراض على الأجسام لا يمكن أن يكون قد استمر فى الماضى إلى غير نهاية بل لابد أن يكون قد وقف عند وحدات معينة ، ومتناهية فى الصغر ، هى الجواهر الفردة . الأمر الذى يؤدى حتما إلى القول بوجود محدث لهذه الأعراض ، ما دمنا قد استطعنا أن نوقف تتابعها فى الماضى عند حد .

ومعنى ذلك أن القول بالجوهر الفرد قد أدى عند الأشاعرة إلى إقامة الدليل على حدوث العالم .

هذا إلى أنهم قد اتخذوا من الجوهر الفرد أساساً لمذهب فى طريقة خلق العالم : وهو أن خلق أولا أجزاء لا تتجزء منفردة ، ثم ألف الأشياء منها .

أما المعتزلة فقد أدى هذا القول نفسه عندهم أو عند أكثرهم إلى قدم العالم . ذلك أنهم لم يجدوا ثمة تعارضاً بين القول بأن الجسم مكون من جواهر فردة وبين افتراض أن الأعراض كامنة فى هذه الجواهر الفردة وليست حادثة فيها أو طارئة عليها . فالأعراض عند أكثر المعتزلة متولدات لا فاعل لها . أو هى من اختراعات الأجسام التى لا تحتاج إلى محدث . وسنعرض تفصيل القول بالكمون فيما بعد . أما الآن فحسبنا أن نعلم أن القول بالجوهر الفرد قد أدى عند الأشاعرة إلى حدوث العالم ، وعند المعتزلة إلى قدم العالم : الأمر الذى يثبت أنه لا علاقة لمسألة حدوث العالم بالجوهر الفرد .

(ب) إنكار الجوهر الفرد يؤدى إلى حدوث العالم وقدمه معاً :

ولا أدل على ذلك أيضاً ، من أن الذين أنكروا وجود الجوهر الفرد قد أدى بهم هذا إما إلى القول بحدوث العالم (كما هو الحال عند ابن حزم وعند النظام) وإما إلى القول بقدم العالم (كما هو الحال عند الفلاسفة مثل ابن سينا) .

وسنبدأ الآن بنقد الأدلة الخمسة التى قدمناها سابقاً لإثبات الجواهر الفردية نقلا عن ابن حزم . ذلك أن ابن حزم بعد أن أثبت خلاصة كل دليل - على نحو ما ذكرنا - كان يعقب على ذلك بنقده لأنه كان ممن أنكروا وجود الجواهر الفردة .

١- يقول الدليل الأول إنه لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشى الذى يقطع مسافة متناهية يقطع ما لا نهاية له .

فيجيب ابن حزم بأننا « لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل نثبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبداً محدودة ولله الحمد . وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك » .

٢- وفيما يتعلق بالدليل الثانى القائل بأنه لابد أن يلى الجرم من الجرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه . فإن ابن حزم يوافق المتكلمين على ذلك . فيقول إن « لكل جرم نهاية وسطحاً ينقطع تماديه عنده » . ولكنه يضيف إلى ذلك أن كل جرم محتمل للتجزئ ، أى أنه متجزئ بالقوة إلى ما لا نهاية .

٣- أما الدليل الثالث فهو باعتراف ابن حزم «من أقوى شغبهم» . وهو الدليل الخاص بأن الله يجمع أجزاء الجسم ويفرقها . وهذا إثبات لقدرة الله وإثبات فى الوقت نفسه لتجزئ الأجسام .

لكن ابن حزم يجيب قائلاً : «لم تكن أجزاء العالم متفرقة ثم جمعها الله عز وجل . ولا كانت له أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل ، لكن الله عز وجل خلق

العالم بكل ما فيه بأن قال له كن فكان ،أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه كن فكان ذلك الجرم » . ثم يضيف قوله : « إن الله تعالى قادر على أن يخلق جسما لا ينقسم ولكنه لم يخلقه فى بنية هذا العالم ولا يخلقه » .

٤- أما الدليل الرابع القائل : «أيما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة . وأيما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الخردلتين » . فإذا قلنا بأن أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلتين أكثر كان فى هذا إقرار بالجزء الذى لا يتجزأ » .

فيرد ابن حزم قائلا إن «الجبل إذا لم يجزأ الخردلة إذا لم تتجزأ والخردلتان إذا لم تتجزأ فلا أجزاء لها أصلا بعد . بل الخردلة جزء واحد والخردلتان كل منهاجزء . فإذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقسم الجبل جزأين وقسمت الخرلتان جزئين جزئين فالخردلة الواحدة بيقين أكثر أجزاء من الجبل والخردلتين لأنها صارت سبعة أجزاء ولم يصر الجبل إلا ستة أجزاء فقط .. فصح أنا لا يقع التجزئ فى شئ إلا إذا قسم لا قبل ذلك ..وأما من قال أو ظن أن الشئ قبل أن ينقسم وقبل أن يتجزأ أنه منقسم بعد ومتجزؤ بعد فوسواس وظن كاذب ، لكنه محتمل الإنقسام والتجزئ وكل ما قسم وجزئ ، فكل جزئ ظهر منه فهو معدود متناه وكذلك كل جسم فطوله وعرضه متناهيان بلا شك ، والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبداً بلا نهاية ، إلا أن كل ما زاده تعالى فى ذلك وأخرجه إلى حد الفعل فهو متناه » .

٥- أما الدليل الخامس القائم على أن علم الله محيط ، ولا يمكن أن يكون هذا إلا إذا كان الأجسام متناهية .

فيرد عليه ابن حزم قائلا : " وسألوا هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له . وهم فى ذلك كمن سأل هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأحلس أم لا ، وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا ، وهل يعلم كل حركات أهل الجنة والنار أم لا .

فهذه السؤلات كسؤالهم ولا فرق ، وجوابنا فى ذلك كله أن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ما هى عليه لا على خلاف ما هى عليه ، لأن من علم الشئ على ما هو عليه فقد علمه حقا ، وأما من علم الشئ على خلاف ما هو عليه فلم يعلمه بل جهله وحاشا لله من هذه الصفة ، فما لا كل له ولا عدد له فإنما يعلمه الله عز وجل أن لا عدد لا ولا كل ، وما علم الله عز وجل قط عدداً ولا كلا إلا لما له عدد ولكل لا لما عدد له ولا كل ، وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد شعر لحية الأحلس ولا علم قط ولد العقيم ... وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل والخردلة قبل أن يجزأ لأنهما لا جزء لهما قبل التجزئة وإنما علمهما غير متجزئين وعلمهما محتملين للتجزئ . فإذا جزئا علمهما حينئذ متجزئين وعلم حينئذ عدد أجزائهما .. " .

هذا هو النقد الذى وجهه ابن حزم لأدلة المتكلمين التى أرادوا بها إثبات الجوهر الفرد ، فابن حزم ينكر الجوهر الفرد ، لكن هل معنى ذلك أنه ينكر حدث العالم ؟ كان من المنطق أن يكون الجواب على هذا السؤال بالإيجاب لو كان صحيحاً أن حدوث العالم قائم على القول بالجوهر الفرد ولكن ليس هذا بصحيح . وإذا كان الأشاعرة قد أقحموا مسألة الجوهر الفرد فى حدوث العالم فليس معنى ذلك أن كل من ينكر الجوهر الفرد ينكر الحدوث ، فهذا هو ابن حزم ، مثال صارخ ودليل على صحة ما نقول ، فهو ينكر الجوهر الفرد ولكنه يؤمن بالحدوث ويدافع عنه بحجج قوية أوردناها سابقاً .

والنظام الخصم الأكبر للجوهر الفرد ، يدافع هو الآخر عن الحدوث ويقدم برهاناً شهرياً على أن للعالم محدثاً لا يشبهه ، وهذا البرهان كان أصحاب النظام يصولون به على الناس نظراً لطرافته . وخلاصته كما يحكى الخياط فى كتاب الانتصار أن النظام كان يقول : " ووجدت الحر والبرد مع ما هما عليه من

التضاد والتنافر مجتمعين فى جسد واحد فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد ، وأن الذى جمعهما هو الذى اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلف ما فى جوهرهما ، فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذى جمعهما مخترع لهما " (طبعة نيبرج ، ص ٤٥) . وقد استخدم النظام هذا الدليل نفسه فى الرد على المنانية فى قولهم بأن هناك أصلين للعالم هما النور والظلمة ، وذلك لأن الله إذا كان قادراً على قهر الحر والبرد فهو قادر أيضاً على قهر النور والظلمة لأنهما لو تركا وشأنهما لما انتهيا إلى اتفاق (ص ٣١ - ٣٢ من كتاب الانتصار) .

وهكذا نرى أن إنكار الجوهر الفرد قال به كل من ابن حزم والنظام على الرغم من أنهم كانا يدافعان عن حدوث العالم .

أما ابن سينا فقد أنكر الجوهر الفرد لكنه انتهى إلى القول بقدم العالم على أسس فلسفية تختلف عما نجده عند المعتزلة . على نحو ما سنعرف عند تناولنا للصورة الثالثة لمسألة خلق العالم فى الفلسفة الإسلامية ، ونعنى بها الخلق بالصدور ، ومعنى ذلك أن ابن سينا أنكر الجوهر الفرد (أنظر كتاب النجاة طبعة القاهرة ص ١٦٤ - ١٦٨ ، كتاب الإشارات والتنبيهات ، طبعة سليمان دنيا - القسم الثانى الخاص بالطبيعة ، الجزء الثانى (ص ١٣ - ٢) . لكنه رأى أن العالم قديم وليس محدثاً (أنظر مثلا النجاة ص ٣٥٥ - ٣٥٦) . الأمر الذى يؤكد مرة أخرى أنه لا صلة مطلقاً بين مسألة الجوهر الفرد ومسألة حدوث العالم أو قدمه .

* * *

(جـ) الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد

رأينا كيف أدى القول بالجوهر افرد عند العلاف إلى التورط فى نتائج خطيرة منها القول بتناهى قدرة الله أو فنائها وكذلك بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار . ثم رأينا بعد ذلك كيف أدى هذاالقول إما إلى حدوث العالم أو قدمه وكيف أدى إنكاره أيضاً إما إلى حدوث العالم أو قدمه ،الأمر الذى أقنعنا بأنه لا علاقة لمسألة الجوهر الفرد بمسألة الحدوث .

وقد أقنعنا كل هذا الاضطراب أن مسألة الجوهر الفرد لم توضع وضعها الصحيح حين أريد بها الاستدلال على حدوث العالم .. وقد ذكرنا سابقاً أن هذه المسألة يجب أن توضع وضعاً آخر لنستدل بها لا على حدوث العالم بل على الخلق المستمر أو المتجدد ، أو على قدرة الله اللامتناهية التى لم تنته بخلق الله للعالم فى نشأته الأولى بل استمرت وتستمر أمام أنظارنا كل يوم فيما يعرف باسم الخلق المتجدد والمستمر .

وإليك الدليل على ما نقول :

فالأشارة أثاروا مسألة الجوهر الفرد ليستدلوا بها على أمرين أو مسألتين : مسألة حدوث العالم (وهذا ما انتهينا من شرحه عندهم) ومسألة الخلق المستمر (وهذا ما سنعرفه الآن) .

أما الذين أنكروا الجوهر الفرد من المعتزلة مثل النظام ومن غير المعتزلة مثل ابن حزم الظاهرى فعلى الرغم من عدم اتفاقهم حول مسألة الحدوث والقدم على نحو ما أوضحنا . فقد اتفقوا حول مسألة أخرى هى مسألة الخلق المستمر أو المتجدد .

فأمامنا إذن إجماع أو شبه إجماع (باستثناء العلاف الذى قال بالبقاء على نحو ما قدمنا) من المسلمين حول إثبات الخلق المستمر أو المتجدد . لكننا نجد من ناحية أن الأشعرية قد أثبتته إعتماداً على إثباتهم للجوهر الفرد ، ومن ناحية أخرى نجد أن النظام وابن حزم قد أثبتا هذا الخلق المستمر دون أن يشيرا

مسألة الجوهر الفرد لأنهما من منكريه . هنا ونجد أنفسنا مسوقين إلى الوقوف إلى جانب الأشاعرة . وذلك لسببين .

١- لأن إثبات الخلق المستمر يبدو منطقياً وسليماً إذا اعتمد على القول بالجوهر الفرد .

٢- لأن أقوال النظام وابن حزم فى الخلق المستمر ليس فيها ما يتعارض تعارضاً منطقياً مع القول بالجوهر الرد . على الرغم من أنهما قد أنكرا القول بوجوده . وذلك لأنها أقوال قصد من رائها إثبات أن العالم سواء شكله العام أو فى أجزائه لا يبقى ولا يحتفظ بالصورة التى له إلا بمن يحفظ له البقاء وهو الله تعالى . وسواء قلنا بعد ذلك إن أجزاء العالم هى الأجسام ، على نحو ما ذهب النظام وابن حزم للذين اقتصرا فى تقسيم المحدثات إلى قسمة ثنائية فقط وهى الأجسام والأعراض ، أو قلنا إن هذه الأجزاء تشتمل على الجوهر الفرد ، كما قال الأشاعرة الذين قسموا المحدثات قسمة ثلاثية : الجواهر الفردة ، والأجسام والأعراض فإن النتيجة فى كلتا الحالتين واحدة ألا وهى إثبات الخلق المستمر ، ومعنى ذلك أن إنكار ابن حزم والنظام للجوهر الفرد لا يتعارض تعارضاً منطقياً مع إثبات الخلق المستمر .

ولنبدأ أولا بشرح حجة الأشاعرة فى إثبات صلة الخلق المستمر أو المتجدد بالجوهر الفردة .

يرى الأشاعرة أن الأعراض تفنى فى ثانى حال وجودها ، كما ذهب الباقلانى ، وأنها لا تبقى زمانين متعاقبين أبداً . ولما كانت عندهم الأعراض لا تنفك عن الأجسام ، والأجسام لا تنفك عن الأعراض ، فسيكون وجود الأجسام موقوتاً كوجود الأعراض التى تلابسها وتلزمها وإذا أضفنا إلى ذلك أن الأجسام ليست مجرد أغراض ، بل مجموعة منّ الجواهر الفردة التي تألف وكونت باجتماعها الجسم ، وأن الأعراض نفسها أو الصفات مجموعة من الجواهر الفردة المنفصلة بعضها عن البعض الآخر أصلا ، لعجبنا كيف تتماسك ذرات الجسم فتكون بتماسكها جسماً واحداً به وحده ، ولعجبنا أيضا كيف تتماسك

ذرات العرض أو الصفة فتكون بتماسكها صفة واحدة بها وحدة . وسيزداد عجبنا أكثر وأكثرا إذا نحن نذهبنا فى تطبيق مبدأ الجوهر الفرد إلى أبعد غاياته (كما فعلت الأجيال التالية بعد الأشعرى) وقلنا بالجوهر الفرد ليس فقط فى تصورنا للجسم والعرض الملازم له بل فى تصورنا للحركة التى تتم بها اجتماع ذرات الجسم وتآلفها وكذلك فى الزمان الذى جرى فيه هذا الاجتماع والتآلف . فكل هذا عند الأشاعرة مكون من أجزاء لا تتجزأ . ذلك أن المكان الذى تتم فيه الحركة مكون من نقط بينها خلاء ، فكان من الطبيعى أن يستتبع هذا القول انتفاء الحركة أصلا ، ولكن حركة الأجسام ظاهرة موجودة ومشاهدة .أليس هذا مما يثير العجب ؟ والزمان الذى تتم فيه الحركة أيضاً مكون من لحظات أو آنات لا تتجزأ ، منفصل بعضها عن البعض الآخر ، ومع ذلك ، فإن الجسم إذا تحرك فإننا نستطيع أن نقيس زمان حركته ونتحدث عن الفترة التى تمت فيها الحركة ككل . أليس هذا مما يثير العجب أيضاً ؟

هذا العجب كله سيزول إذا قلنا بخلق الله المتجدد للأجسام وأعراضها والزمان جميعاً . فالله هو الذى يتدخل ليحفظ على الأجسام والأعراض والحركة والزمان تماسكها . ولولا هذا التدخل الإلهى لوجدنا أنفسنا بإزاء عالم مفكك ،لا بل لوجدنا أنفسنا بإزاء أعراض وحركات أزمنة مفككة . ولما استطعنا أن نتحدث عن قيام عرض واحد بالجسم ، ولعجزنا عن التحدث عن حركة واحدة أو زمان واحد . فأجزاء العالم الذى نعيش فيه ، وكذلك الأعراض والأزمنة والحركات تخلق فى كل آن . لأن الأصل فيها أن لا تبقى زمانين متعاقبين أبداً . وهى لا تبقى إلا لأن الله تدخل مثلا بعد خلقه لذرة من ذرات هذا العرض المعين وأراد له فى اللحظة التالية ، أو فى ثانى حال وجوده ، أن يستمر فى الذرة الثانية ، وفى الثالثة وهكذا ، فتنتشر الصفة على الجسم وتصبح عرضاً ملازماً له ومميزاً .

تلك هى أقوال الأشاعرة فى علاقة الخلق المستمر بمسألة الجوهر الفرد وهى كما ترى أقوال منطقية وسليمة .

أما أقوال النظام وابن حزم فى الخلق المستمر فهى تتمشى فى روحها العامة مع أقوال الأشاعرة على الرغم من عدم اشتمالها على فرض الجوهر الفرد وهو فرض لا يؤمن به النظام وابن حزم .

فقد حكى الأشعرى فى المقالات عن النظام (نشر : ريتر ، الجزء الثانى ، استامبول ، ١٩٣٠ ص ٤٠٤) وحكى الجاحظ عنه فى كتاب الحيوان (الجزء الخامس) أنه قال إن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها .

ويلخص ابن حزم قول النظام بالخلق فى كل وقت ويوافقه عليه .

يقول ابن حزم فى الفصل (الجزء الخامس . ص ٥٤ - ٥٥ - طبعة مصر) :

" وقول النظام ههنا صحيح .... وأيضاً نسألهم . ما معنى قولكم : خلق الله تعالى أمر كذا ؟ فجوابهم أن معنى خلقه أنه تعالى أخرجه من العدم إلى الوجود ، فنقول لهم : أليس معنى هذا القول منكم أنه أوجده ، ولم يكن موجوداً ؟ فلابد من قولهم : نعم . فنقول لهم وبالله التوفيق : فالخلق هو الإيجاد عندكم بلا شك فأخبرونا أليس الله تعالى موجداً لكل موجوداً أبداً مدة وجوده ؟ فإذا أنكروا ذلك أحالوا وأوجبوا أن الأشياء موجودة وليس الله تعالى موجداً لها الآن ، وهذا تناقض . وإن قالوا : نعم فإن الله تعالى موجد أبداً . قلنا لهم : هذا هو الذى أنكرتم بعينه قد أقررته به لأن الإيجاد هو الخلق نفسه ، والله تعالى موجد لكل ما يوجد فى كل وقت أبداً ، وإن لم يفنه قبل ذلك . والله تعالى خالق لكل مخلوق فى كل وقت ، وإن لم يفنه قبل ذلك . وهذا لا مخلص لهم منه ، وبالله التوفيق . وبرهان آخر ، وهو قول الله تعالى : " ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم " ... وقال عز وجل : " ثم أنشأناه خلقاً أخر " ، وقال تعالى : " خلقاً من بعد خلق " . فصح أن فى كل حين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته ، فهو خلق جديد ، والله تعالى يخلق فى كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يفنيه ، وبالله التوفيق " .



وهكذا نرى أن النظام وابن حزم ينتصران للخلق المستمر أو المتجدد . خلاصة حجتهما فى هذا الموضع تتفق مع أقوال الأشاعرة وإن كان النظام وابن حزم لم يؤسسا أقوالهما فى الخلق المستمر على وجود الجواهر الفردة . وذلك لأن الأشاعرة والنظام وابن حزم جميعهم متفقون على أن الكون الأجسام التى فيه لا تبقى زمانين إلا بمن يحفظ لها البقاء وهو الله . ومعنى كلامهم هنا أن الله عندهم جميعاً ليس خالق هذا العالم فحسب ، بل حافظ وجوده وسر تماسكه أى أن علاقة الله بالعالم ليس مجرد علاقة حدوث ، بل هى علاقة استمرار حفظ الوجود وكل ما هناك من اختلاف بين الفريقين أن النظام وابن حزم يذهبان إلى أن مظاهر الخلق المستمر تتجلى فى الأجسام وصفاتها بينما يذهب الأشاعرة إلى أن هذه المظاهر تتجلى بصورة أوضح إذا سلمنا بمبدأ الجوهر الفرد فى تصورنا للمكان والحركة والزمان وهى بمثابة المقولات العامة التي تجرى فيها أحداث الكون واستحالات ظواهره وهذا صحيح لا شك فيه . ولكن الذى نريد أن ننبه إليه هنا أن القوب بالخلق المستمر يظل صحيحاً أيضاً فى روحه العامة إذا نحن لم نسلم بوجود جواهر فردة ، كما لم يسلم بوجودها النظام وابن حزم . والتفتنا فقط فى الأجسام إلى هيئتها العامة أو إلى صفاتها الحسية ، كما فعل النظام وابن حزم . وذلك أن هيئة الأجسام أو شكلها لا يتصور استمراره إلا بفعل الخلق المستمر أو المتجدد .

والدليل الذى قدمه النظام على أن للعالم محدثاً لا يشبهه كبير الدلالة على ما نحن بصدده ، لأن النظام التفت فيه فقط إلى صفات المادة (ونظرته لها مادية صرفة باعتبار أنها أجسام) وتعاقبها فى الكون وبين القاهر الذى يقهرها على هذا التعاقب ويستمر قهره لها وتأثيره فيها ، وهو الله سبحانه ، يقول النظام ، نقلا عن الخياط فى كتاب الانتصار : " وجدت الحر مضاداً للبرد ، ووجدت الضدين لا يجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما ، فعلمت بوجودى لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما ، وقاهراً وقهرهما على خلاف شأنهما ، وما جرى عليه القهر فضعيف ، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه ، وعلى

أن له محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه ، لأن حكم ما أشبهه حكم فى دلالته على الحدث ، وهو الله رب العالمين (ص ٤٦ ، نشرة ليبرج) .

وقد استخدم النظام نفس هذا الدليل فى الرد على المنانية فى قولهم بأن هناك أصلين للعالم هما النور والظلمة ، ذلك لأن الله إذا كان قادراً على قهر الحر والبرد ، فهو قادراً أيضاً على قهر النور والظلمة لأنهما لو تركا وشأنهما لما انتهيا إلى اتفاق لأنهما ضدان ، فلابد من افتراض فوقهما قاهراً أو جامعاً يجمعهما فهو الله .

يقول صاحب الانتصار حاكياً عن موقف إبراهيم بن سيار النظام : " المنانية زعمت أن النور والظلمة مختلفان متضادان فى أنفسهما وأعمالهما وأن جهات حركاتهما مختلفة ، قال لهم إبراهيم : فإذا كان على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهم وإبراهيم يزعم أن للأشياء خالقا خلقها ومدبراً دبرها فقهرها على ما أراد ودبرها على ما أحب وجمع منها ما أراد جمعه وفرق منها ما أرد تفريقه ، (ص ٣١ - ٣٢) .

وهكذا نرى فى ختام عرضنا لمسألة الخلق المستمر وهى تمثل الصورة الثانية لخلق الله للعالم كما ظهرت فى الفلسفة الإسلامية أنها تتفق أو تتمشى مع القول بالجوهر الفرد عن الأشعرية ، وأن النظام ، أو ابن حزم ، وإن كانا قد أنكرا القول بالجوهر الفرد إلا أن حديثهما عن الخلق المستمر لا يتعارض تعارضاً منطقيا مع وجود الجواهر الفردة ، وإن كان يثبت أيضاً دون الإلتجاء إلى هذا الفرد إطلاقاً . ونرى أيضاً أن القول بالجوهر الفرد الذى أثاره الأشعره من أجل أن يثبتوا عن طريقه حدوث العالم لا يصح دليلا فى مسألة الحدوث .

وسنتناول الآن الصورة الثالثة من صور خلق الله للعالم كما ظهرت فى الفلسفة الإسلامية ونعنى بها الخلق بالصدور أو بالفيض .

* * *

٤- الخلق عن طريق الصدور أو الفيض

أشرنا سابقاً إلى الصدور أو الفيض ، وقلنا إنه أحد أشكال خلق العالم التى عرفها الفلاسفة الإسلاميون ، وقلنا كذلك إن الفلاسفة الذين قالوا به كانوا يعتقدون أن العالم قديم وليس محدثاً ، وهذا يعنى أن قدم العالم قد ظهر فى الفلسفة الإسلامية على صورتين : **أولا** : على الصورة التى قدمها المعتزلة متأثرين بأفلاطون وأرسطو ، وفيها عرضوا لنا نظريتهم فى المعدوم ، وهى النظرية التي تعتمد كما رأينا على موقفهم من صفتى العلم والقدرة الإلهيتين **وثانيا** : على الصورة التى قدمها لنا كل من الفارابى وابن باجة (الذى يكاد يكون تفكيره صورة لتفكير الفارابى) وابن سينا ، متأثرين فى ذلك بأفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة ، وفيها عرضوا لنا نظريتهم فى الفيض أو الصدور وهى النظرية التي تعتمد على التفرقة الشهيرة بين الواجب والممكن أو واجب الوجود وممكن الوجود على نحو ما سنرى الآن ، وتعتمد أيضاً على فكرة أو صفة الجود الإلهى التي اقتبسها فلاسفة الإسلام من التوصف الشرقى كما وجدوه عند أفلوطين .

* * *

<u>(١) أفلوطين والفيض :</u>

ولد أفلوطين بالقرب من مدينة أسيوط فى الوجه القبلى عام ٢٠٤ أو ٢٠٥ للميلاد . ورحل إلى الإسكندرية فى سن الثامنة والعشرين . ثم سافر إلى بلاد فارس ، واستقر به المقام فى روما حيث توفى بها عام ٢٦٩ م .

الله عند أفلوطين هو الواحد الأوحد المطلق اللامتناهى . وهو لا يتصف بأية صفة إيجابية لأنه يخالف كل شئ ويسمو على كل شئ ، ولأننا لا نستطيع أن نصفه إلا إذا تضمن هذا الوصف تحديداً له ، وعدم فهم لطبيعته اللامتناهية ، هذا فضلا عن أن الله لا يخضع للفهم أو المعرفة ، ولا يخضع كذلك للوجود . فهو لا يخضع للمعرفة لأن كل معرفة تقوم على ثنائية بين الذات والموضوع ، والله فوق

هذه الثنائية وأسمى منها لأنه واحد . لا يحتمل أية ثنائية ، وهو حضور دائم بذاته أمام ذاته . وهو لا يخضع للوجود . أنه مصدر كل وجود .

هذا الواحد لا يمكن أن يظل هكذا غارقاً فى وحدته إلى الأبد . حقا إنه لا يفتقر إلى شئ ، ولا تحركة رغبة لأى شئ ، لكن يشع منه نور ينتشر فيفيض على ما حوله دون أن ينقص منه شئ . وهذا النور الذى يفيض منه ويصدر عنه دليل وجوده وكرمه وخيره ، وفى الوقت نفسه فإنه مصدر الخلق كله . فالواحد يشاهد ذاته ، وينتج عن هذا انبثاق شبيه له هو الأقنوم الثانى أو العقل ، لكنه أقل كمالا منه . ألا ترى إلى الحرارة التى تشع من اللهب إنها شبيهة باللهب لكنها أقل كمالا منها ، والبرودة التى تشع من الثلج إنها شبيهة بالثلج لكنها أقل كمالا منه ، وهذا الأقنوم الثانى يشبه الواحد فى وحدته ، ولكنه يقبل الكثرة ، وهو يمثل عالم المعقولات أو عالم الصور العقلية الذى تقابل كل صورة منه شيئاً محسوساً من الأشياء التى يزخر بها هذا العالم الأرضى الذى نعيش فيه : عالم المكان والزمان ، لكن هذه الصور العقلية ليست مثلا مجردة على النحو الذى تصور به أفلاطون عالم المثل ، بل هى عقول ، تتأمل ذواتها عقليا . فهذا الأقنوم الثانى يتأمل ذاته ويصدر أقنوم ثالث عنه وهوالنفس ، أى النفس الكلية أو نفس العالم التي ينشأ عنها المكان والزمان . وبذلك تكون قابلة للكثرة الحسية مهيأة لها ، وتزداد الشقة اتساعا بينها وبين الواحد لكن ليس معنى ذلك أن الصلة معدومة بين العالم الحسى وبين الواحد . إذ أن هذا العالم الحسى والطبيعة كلها وكل ما يصبر عن الواحد فى تأمل صامت له ولوحدانيته ، مشتاق إلى الإتماء فى أحضانه والعودة إليه من جديد . الأمر الذى يرد الكثرة إلى الوحدة من أخرى . والحق أن كل الموجودات متحدة اتحاداً مباشراً مع الواحد ، والإنسان لا يستطع أن يهتدى إلى الحقيقة إلا عن طريق التجلى : تجلى الواحد على نفسه الصافية .

وقد عرف العرب نظرية أفلوطين فى الفيض أو لما عرفوها عن طريق ترجمة أحد كتب أبرقلس إلى العربية ، وهو الكتاب المعروف باسم " كتاب الإيضاح فى

الخير المحض " . المنسوب خطأ لأرسطوطاليس . والذى نشره الدكتور عبدالرحمن بدوى فى كتاب ، " الأفلاطونية المحدثة عند العرب " . وفى كتاب الإيضاح فى الخير المحض يبين لنا أبرقلس أن العلة الأولى تفيض على المعلولات ، وأنها لا تفارقها مفارقة علتها القريبة لها . ثم يبين لنا أن العلة الأولى أعلى من الصفة على نحو نجد ذلك عند أفلوطين كما قدمنا . وأنها قد أبدعت إنية النفس بتوسط العقل ، تماماً كما هو الحال عند أفلوطين . وأن العقل ويسميه هو الهوية الأولى المبتدعة ، فوق اللانهائية أى أنها ليست فقط لا نهائية بل إننا لا نستطيع أن نصفها أيضاً باللانهائية لأنها فوقها ، ولأنها هوية أولى تمثل " مقدار الهويات الأولى العقليات والهويات الثوانى الحسيات . أما الهوية الثانية وهى النفس فيصفها بأنها " غير متناهية " . ثم يأخذ بعد ذلك فى ترتيب الموجودات التى فاضت عن " الخير الأول " على نحو ما سنجد تفصيل ذلك فيما بعد عند الفارابى .

(ب) صدور الموجودات عن واجب الوجود عند الفارابى وابن سينا :

إذا أردنا أن نلخص نظرية أفلوطين فى الفيض ونقف على الدوافع التي جعلته يقول بها لحصرناها فى دافعين رئيسيين :

١- هذه النظرية لم يقل بها أفلوطين أصلا إلا ليحاول التوفيق بين الواحد والمتكثر ، فوجد أن الاتصال المباشر المفاجئ بين الخالق والمخلوقات على النحو الذى يصوره لنا القائلون بالحدوث لابد أن يوجب فى الذات الإلهية تعدداً وتغيراً . ومن ثم تصور أن الخلق لابد أن يكون قد تم على مراتب أو دفعات ، ورأى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل وبذلك حافظ على وحدانية الواحد ، أو خيل إليه أنه فعل ، أما الكثرة فتبدأ بعد هذا العقل أو الأقنوم الثانى . ومن هذه الناحية فإن نظرية الفيض تشبه نظرية المعدوم عند المعتزلة من حيث حرص النظريتين على تقديم مرحلة متوسطة تكون حلقة اتصال بين الواحد والمتكثر وتمنع الإتصال المباشر بين الواحد والعالم الحسى .

٢- هذه النظرية نظرية فى قدم العالم . فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس . ومعنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم . فهو إذن قديم مثله . وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذى يصدر عنها . وكما أن اللهب لا يستطيع منع الحرارة التى تشع منه كذلك فإن الله لا يستطيع منع الموجودات التى تنساب منه ، وليس من شك فى أن هذه الصورة للخلق تتنافى مع ما يفهمه المسلمون من الخلق الإلهى أو الإرادة الإلهية لأنها تصور الله وكأنه لا حيلة له فى خلق العالم ولا شأن له به . وهذه الصورة لا تتعارض فقط مع فكرة الحدوث أو الخلق من العدم ومع ما نفترضه من الخلق الإرادى بل مع القول بالعناية ، وهو من صميم العقيدة الإسلامية .

والفارابى (توفى عام ٣٣٩ هـ أو ٩٥٠ م) يعد أول فيلسوف إسلامى تأثر فى فلسفته بنظرية الفيض الأفلوطنية وقدم لنا صورة واضحة لها .

ولكى نفهم ما قاله الفارابى فى هذه النظرية ،لابد أن نبدأ أولا بالتفرقة الشهرية التي وضعها بين واجب الوجود وممكن الوجود : تلك التفرقة التى لعبت دوراً كبيراً فى الفلسفة الإسلامية كلها .

يقسم الفارابى فى «عيون المسائل » (الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ، طبعة ليدن ، ١٨٩٠ ، ص ٥٦ - ٦٥ ، ص ٥٧) الموجودات إلى قسمين : ممكن الوجود وواجب الوجود . ويفرق بينهما على هذا النحو :

«الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الموجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى بوجوده عن علته . وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل وإما أن يكون فى وقت دون وقت والأشياء الممكنة لا يجوز كونها أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلى شئ واجب هو الوجود الأول .

«فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال . ولا علة لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره ، هو السبب الأول للأشياء . ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزه عن جميع أنحاء النقض . فوجوده إذن تام . ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزها عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية ...» .

ثم يمضى الفارابى بعد ذلك فيبين لنا فى نفس الرسالة الأسباب التى دعته إلى القول بواجب الوجود وهي أسباب تختلف اختلافاً بيناً فى روحها وتفاصيلها عن الأسباب الدينية التي نلتقى بها فى الكتب السماوية والتي تتحدث فيها هذه الكتب عن ضرورة وجود خالق أو إله لهذا الكون . وتختلف أيضاً عن الأسباب التي نلتقى بها عن المتكلمين ، ونستطيع أن تجملها على النحو التالى :

١- يقول الفارابى إن واجب الوجود لا ماهية له مثل ماهية الجسم . ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نقيم البرهان على وجوده كما نقيم البرهان العقلى على وجود الأشياء . فهو «لا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء» . ومعنى ذلك أن إثبات واجب الوجود والقول بوجوده لن يبدأ عند الفارابى وكذلك الحال عند ابن سينا من المخلوقات كما هو شائع عند المتكلمين ورجال الدين ، بل كما يقول ابن سينا فى « الإشارات » : « وينبغى أن يستنبط من إمكان ما هو موجود ، وما يجوز فى العقل وجوده ، وموجوداً أولا ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته » .

«تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته من (الصمات أو السمات أو البصمات) إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله . وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أى إذا أعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود . وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى : «سنريهم أياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» . ويطلق على هذا المنهج الشريف فى الاستدلال على وجود الأول اسم **«حكم الصديقين»** ، ويقول : «إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه» (نفس المرجع ،

ص ٨٠) . ومعنى الاستشهاد هنا لا بالمعلوم على العلة بل الاستشهاد به فهو استشهاد بالعلة على المعلول . أو هو استشهاد بالواجب على الممكن لا العكس .

فنحن هنا عند الفارابى وابن سينا أمام برهنة عقلية على وجود الله شبيهة بالبرهنة التى نلتقى بها عند ديكارت الذى ثار على البراهين التقليدية على وجود الله لأنها تبدأ من العالم لكى تنتهي إلى إثبات وجود الله . وهذا فى رأى ديكارت خطأ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله ولأننا لا نستطيع أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم نبدأ بإثبات وجود الله . ومن أجل ذلك ولأسباب أخرى (أنظر كتاب مقدمة فى الفلسفة العامة للمؤلف الطبعة السابعة) رأى ديكارت أن يبدأ من العقل ، أو من الفكرة الذهنية التى لدىَّ عن اللامتناهى أو الكامل ، أى أنه فَضَّلَ أن يبدأ من الكوجيتو . وهو نفس ما فعله الفارابى وابن سينا الذين نجدهما يبدأن فى الحديث عن واجب الوجود لا من «الآفاق» ، أى لا من العالم أو الكون الحسى ، بل من «أنفسهم» (كما تشير الآية الكريمة) ومن التحليل العقلى لفكرة الواجب ومقابلتها بفكرة الممكن . وابن سينا يرى أن البرهان على إثبات البارى ابتداء من المخلوقات أو من «الآفاق» جائز. ولكنه يرى أن الطريق العكسى العقلى «أشرف» ويصفه بأنه استدلال الصدقين الذين يستشهدون به لا عليه .

ويشير الفارابى إلى نفس هذه الفكرة فى «رسالة فصوص الحكم» (طبعة ليدن ،الثمرة المرضية ، ص ٦٦ - ٧٣ - النص ١٤ ، ص ٦٩) فيقول :

«لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة . ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابد من وجود بالذات . وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات . **فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد . وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول** أن هذا ليس ذاك وتعرف بالصعود أن هذا هذا . سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد » .

ذلك إذن هو السبب أو الدافع الأول الذى دفع الفارابي وابن سينا إلى القول بواجب الوجود . وهو وحده كاف لدحض ما يزعمه بالبعض من أمثال إرنست رينان وليون جوتييه فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، وما ردده الأستاذ جب حديثاً فى كتابه «الاتجاهات الحديثة فى الفكر الإسلامى» . من أن العقلية السامية عقلية مفككة جزئية لا تقوى على التفكير العقلى الكلى المجرد . وأطلق رينان وجوتييه عليها من أجل ذلك أنها عقلية مباعدة وتفريق esprit séparatiste (انظر كتاب الدكتور مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٠) وأطلق غليها جب لنفس السبب أنها عقلية «ذرية» atomist فها نحن قد رأينا أن البراهين العقلية التي قدمها ديكارت على وجود الله وكان يصول ويجول بها على غيره - بحث - قد اهتدى إلى فكرتها وروحها العامة كل من الفارابى وإبن سينا .

٢- أما السبب الثانى الذى دعا الفارابى وابن سينا إلى الحديث عن واجب الوجود فهو يتعلق بالصورة التي بها خلق العالم عندهما ، وهو ما يعنينا ونستطيع أن نلمس منه أثر أرسطو أولا وأفلوطين ثانياً فى الفلسفة الإسلامية .

ذلك أن الفارابى وابن سينا عندما أخذا فى تعداد صفات واجب الوجود هذا ، تحدثنا عنه حديث أرسطو عن المحرم الأول فى مقالة الام من أنه «عاقل ومعقول» و«عاشق ومعشوق» و«لذيذ وملتذ» ، وهى صفات أراد بها أرسطو أن يثبت قدم العالم وأنه قد وجد عن تعقل المحرك الأول لذاته أو عشقه لذاته . وأن النظام الذى تجده فيه نظام أزلى ناشئ عن شوق المادة إلى محركها الأول . وفى هذه الحالة الأخيرة يصبح المحرك الأولى معشوقاً من المادة ، فضلا عن أنه عاشق لذاته أيضا وأنه قد نتج عن العشق الذاتي من المحرك الأول لنفسه وجود العالم .

ثم يمزج الفارابى وابن سينا هذا الحديث الأرسطى عن واجب الوجود وصفاته بحث آخر أفلوطينى ، فيصفانه بالإضافة إلى ذلك بأنه خير محض .

يقول الفارابى جامعا أرسطو وأفلوطين فى صعيد واحد : إن واجب الوجود «خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض . وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد ، وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول والمعشوق الأول» (فصوص الحكم ، ص ٥٨) .

ويقول ابن سينا فى حديث أرسطى عن واجب الوجود : «الأول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة ، وقد علم أن ما هذا حكمه ، فهو عاقل لذاته معقول لذاته» (الإشارات والتنبيهات ،النشرة السابقة . ص ٧٨) . ثم يقول فى حديث أفلوطينى : «كل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض ، والخير المحض بالجملة هو ما يتشوقه كل شئ ويتم وجوده .. فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود» (النجاة القسم الثالث ، نشرة مصر ١٢٣١ ، ص ٣٧٣) .

هذه الصفات التى وصف بها الفارابى وابن سينا واجب الوجود تؤكد لنا أن علاقة هذا الواجب الموجودات ليست علاقة إيجاد ، بل هى علاقة علم من ناحية وعلاقة خير من ناحية أخرى ، وكل هذا من أجل أن ينفيا عنه صفة الإرداة التي قال الأشاعرة إنها قديمة فأدى قولهم هذا إلى الوقوع فى إشكالات كثيرة منها كيفية خلق الأشياء الحادثة بإرادة قديمة ومنها ما الذى يوجب أن تكون هذه الإرادة القديمة سبباً فى وجود فعل من الأفعال فى وقت دون آخر ؟ ومنها أننا إذا سلمنا بوجود هذه الإرادة سابقة على الفعل ، فلابد أن نسلم بوجود عزم أو تصميم سابق على الإرادة الأمر الذى يؤدى إلى إحداث تغيّر فيها . ومنها أننا لو قلنا معهم بأن الأفعال الصادرة عن هذه الإرادة القديمة قديمة مثلها ، فكيف نتصور أن يكون الفعل قديماً والمفعول حدثاً .. الخ تلك الإشكالات التي أثارها فى وجههم ابن رشد (انظر كتاب ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه للدكتور محمود قاسم ، ص ٧٠ - ٧١) .

لذلك نجد الفارابي يقول عن خلق الأشياء أو بعبارة أصح - وجودها وصدورها عن واجب الوجود - ما يلي : «إن وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الأشياء عنه **على سبيل الطبع** من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها ، وإنما ظهور الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدء النظام الخيِّر في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، **فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه** . علمه للأشياء ليس بعلم زماني ، وهو علة لوجود جميع الأشياء وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة» (عيون المسائل ، ص ٥٨) .

وابن سينا يذهب كذلك إلى أن علة وجود الأشياء هي علمها من واجب الوجود. وأن هذا العالم قد قال به ليكون فيه منجاة من شرين كلاهما مر : القول بالإرادة القديمة بما يترتب عليه من إشكالات ، والقول بأن الأشياء تصدر عنه وهو جاهل بها - بأن تصدر عنه - كما يقول الفارابي في النص السابق ، على سبيل الطبع من دون أو يكون له معرفة ورضا بصدورها وحضورها ، وكما يكرر ابن سينا بنفس الألفاظ في النجاة ص ٤٤٩ . ويقول ابن سينا في نص آخر :

«فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن نظام ، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم ، على أحسن النظام ، ومن غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ، منبع لفيضان الخير في الكل» (الإشارات والتنبيهات - النمط السابع - النشرة السابقة - ص ٢٠٥ - ٢٠٦) .

ويتحدث ابن سينا أيضاً عن الجود : جود واجب الوجود فيقول : «أتعرف ما الجود ؟ الجود إفادة ما ينبغي لا لعوض ... فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستعيض غير جواد . فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه» (الإشارات - القسم الثالث - النمط السادس - النشرة السابقة ص ١٥٢ - ص ١٥٣) .

من أجل ذلك يتحدث الفارابى وابن سينا عن علم واجب الوجود بالأشياء فيقولان إنه علم عقلى شأنه شأن كل تفكير أو علم عقلى ، يقوم على الكلى لا على الجزئى . فواجب الوجود إذن يدرك الأشياء على نجو كلى لا جزئى . ومع ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض . يقول ابن سينا فى النجاة : «وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل لواجب الوجود نقص له ، كذلك إثبات كثير من التعقلات ، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شئ على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعرب عنه شئ شخصى . فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض . وهذا من العجائب التي حوج تصورها إلى لطف قريحة» (النجاة - طبعة مصر ص ٤٠٣ - ٤٠٤) . فواجب الوجود يعلم الكليات والجزئيات على السواء ، ولكن علمه بالجزئيات «يجب أن لا يكون علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر» (الإشارات القسم الثالث ، النمط السابع ، ص ٢٠٥) : ولن يكون هذا إلا بأن يعلم الجزئيات على نحو كلى : فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها : فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه ، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية » (النجاة ص ٤٠٤) .

ذلك هو السبب الثاني الذى جعل الفارابى وابن سينا يقولان بواجب الوجود ويتصور إن علاقته بالأشياء على أنها علاقة علم وخير لا علاقة قصد ولا علاقة طبع . وفيه نرى حصرهما على عدم إلحاق التغير والكثرة فى ذات واجب الوجود أو فيه .

٣- لكن هذا لا يكفى . إذ يجب أن تمتنع الكثرة لا فى ذات واجب الوجود فحسب ، بل من حيث ضرورة عدم وجود صلة مباشرة بين واجب الوجود والكثرة الحسية ، فما يصدر عن واجب الوجود لابد أن يكن واحداً بالعدد لكيلا تؤدى صلته المباشرة المفاجأة بالجزئيات الحسية إلى «لثم» الوحدة - كما يقول ابن سينا .

هنا ويقدم لنا ابن سينا والفارابى نظريتهما فى ترتيب الموجودات المتوسطة بين الواحد والمتكثر .

فيرى ابن سينا أن «أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا فى مادة . فليس شئ من الأجسام ولا من الصور التي هى كمالات الأجسام معلولا قريباً له بل المعلول الأول عقل محض لأنه صورة لا فى مادة» (النجاة ، ص ٤٥١) . وهذا العقل الأول «يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس . وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المتدرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى بنوعه ... وكذلك الحال فى عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا» (النجاة ، ص ٤٥٥) . وبعد ذلك «تتكون الأسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير» (٤٥٩) .

هذه هى النظرية الشائعة عن ترتيب الموجودات كما عرضها ابن سينا فى كتبه الرئيسية . ولكن ابن سينا له نظرية أخرى فى هذا الترتيب عرضها فى الرسالة النيروزية ، ظهر فيها تأثرة المباشر بأفلوطين . فبدلا من أن يقول إن ما يصدر عن الواحد عقل واحد . وهذا العقل بتعقله لذاته ينشأ فلك وبتعقله للأول ينشأ عقل آخر ، ذهب إلى أن ما يصدر عن تعقل الأول لذاته عالم هو عالم العقل . ثم يصدر عن عالم العقل أو العقول عالم النفوس ومن هذا الأخير يصدر عالم الطبيعة .

أما النظرية الشائعة لابن سينا فى ترتيب الموجودات فقط أخذها عن الفارابى فى نظريته فى العقول العشرة . ويعرض الفارابى هذه النظرية على النحو التالى:

«وأول المبدعات عن شئ واحد بالعدد وهو العقل الأول ويحصل فى المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول . لأنه يعلم

ذاته ويعلم الأول وليست الكثرة التي فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجوه . ويحصل من العقل الأول العقل الثانى بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الأول العقل الثاني بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس . والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس . ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى . وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرنا بديا فى العقل الأول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهى العقل الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة . وهناك يتم عدد الأفلاك ، وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية ، وهذه العقول مختلفة الأنواع وكل واحد منها نوع على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه أخر . ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التى بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة .. الخ «عيون المسائل» (ص ٥٨ - ٥٩) .

وقد تأثر إخوان الصفا (منتصف القرن الرابع الهجرى . وقد ظهرت رسائلهم بين عامى ٣٣٤ هـ ، ٣٧٣ هـ) بنظرية الفارابى فى ترتيب الموجودات وإن كانت الصورة التي قدموها عنه تختلف بعض الاختلاف عما نجده عند الفارابى . فمن الواحد انبثق العقل الفعال ، وعن العقل الفعال العقل المنفعل أو النفس الكلية ، وعن النفس الكلية الهيولى الأول ثم الطبيعة الفاعلة السارية فى الأجسام ، ثم الهيلوي الثانية وهي عبارة عن الجسم المطلق ذى الطول والعرض والعمق ، ثم عالم الأفلاك ، ثم العناصر السفلى كالنار والهواء والماء والأرض ، ثم المعادن والنبات والحيوان (انظر كتاب الأستاذ عمر الدسوقى : إخوان الصفا ، القاهرة ، عيسى الحلبى ، ص ١٤٣) .

٥- الخلق بالكمون

بعد أن عرضنا لصور خلق العالم كما ظهرت فى القرآن الكريم ، تناولنا أشكال الخلق التي ظهرت فى الفلسفة الإسلامية فتحدثنا فيها حتى الآن عن ثلاثة أشكال : (١) الحدوث أو الخلق من العدم وما يقابله من القول بالقدم وعرضنا للحجج التى قال بها كل من أصحاب الحدوث وأصحاب القدم لإثبات دعواهم (٢) الخلق المتجدد أو المستمر وعلاقته بمسألة الجوهر الفرد (٣) الخلق بالفيض أو الصدور الذى رأينا أنه يمثل إحدى نتائج القول بقدم العالم عند الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا فى تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة . أما الآن فسنتناول الشكل الرابع من أشكال خلق العالم كما ظهرت فى الفلسفة الإسلامية ، ونعنى به الخلق بالكمون ، كما ظهر بنوع خاص عند إبراهيم بن سيار النظام وتلميذه عمر بن بحر الجاحظ .

ولكى نفسهم القول بالكمون علينا أن نقوم أولا بتلخيص مختلف النظريات التى سبق أن أشرنا إليها فيما يتعلق بموقف الفلاسفة الإسلاميين من خواص المادة ، والحق أن هذه النظريات ليست وقفاً على الفلسفة الإسلامية وحدها بل نستطيع أن نجد لها صدى أيضاً فى تاريخ الفلسفة كلها : القديم منها والمعاصر على السواء .

والنظرية الأولى فى صفات المادة نظرية مادية قال بها كثير من المعتزلة والفلاسفة الماديون الماركسيون على السواء ، وذهبوا فيها إما إلى إنكار الصفات أو الأعراض أصلا والنظر إليها على أنها مجرد أجسام وإما إلى الاعراف بها وتأويلها على أنها استحالات للمادة نفسها ، أو على أنها من اختراعات الأجسام وعلى أن مصدرها الوحيد إنما هو التولد الذاتي للمادة .

والقول بالتولد ليس إلا صورة من صور القول بالتطور وبالانبثاق : انبثاق صفات المادة بل انبثاق صفات الكائنات كلها بعضها عن البعض الآخر مبتدئاً من المادة .

والنظرية الثانية فى صفات المادة نظرية دينية قال بها الأشاعرة وبعض المعتزلة والفلاسفة المثاليون الذين ينزعون نزعة دينية فى اتجاههم المثالى ، وخلاصتها أن صفات المادة صفات طارئة على المادة ، ترد عليها من الخارج بتأثير مؤثر خارجى أو فعل فاعل من الخارج وهذا المؤثر أو الفاعل هو الإرادة الإلهية التى تخلع على المادة صفاتها أو أعراضها ، وفى كل لحظة ، أو تخلقها فيها فى كل لحظة ، ومن أجل ذلك قال أصحاب هذه النظرية إن الأعراض تبطل فى ثانى حال وجودها ، واشترطوا لاستمرارها في المادة تدخل الإرادة الإلهية فى كل لحظة من لحظات الزمان ، ومعنى ذلك أن كل صفة مرتبطة عندهم بلحظة خلقها : أما بقاؤها واستمرارها فى المادة فمرتبط بالخلق المتجدد أو المستمر . ومن أجل ذلك فإن الأعراض عندهم كلمة تعنى أولا سرعة الزوال فى حين أنها تعنى عند أصحاب النظرية الأولى صفات تعترض فى المادة وتقوم بها كما يقول النظام .

والنظرية الثالثة فى صفات المادة نظرية مثالية أيضاً ، لكن بدلا من أن تتجه اتجاهاً دينياً فى تأويل الصفات ، رأت أن وجودها مرتبط بلحظة الإدراك : وإدراك العقل البشرى لها ، ومعنى ذلك أن صفات المادة عندهم ليست إلا تأثيرات ذاتية ، لكن على الرغم من أن هذا هو الأصل فى نشأة هذه النظرية المثالية الذاتية ، وعلى الرغم ن أننا نجدها بهذه الصورة عند بعض الفلاسفة الإنجليز (لوك وهيوم) وعند كانط وبرنشفيج والفلاسفة الوجوديين أيضاً ، إلا أنه كان لابد من التقاء أصحاب هذه النظرية بأصحاب النظرية الثانية ما دام الأساس فى كلتا النظريتين أن لا يجعلوا صفات المادة من اختراعات الأجسام وأن يجعلوا وجودها مرهوناً بالعقل ، سواء فى ذلك العقل البشرى أو العقل الإلهى ، وقد استطاع باركلى (انظر كتاب باركلى للمؤلف) أن يعبر أحسن تعبير عن التقاء هذين التيارين معاً . أما فى الفلسفة الإسلامية فقد رأى الأشاعرة الذين عرفوا بأنهم " أصحاب الأعراض " أن هذه الأعراض " تخلق عند الرؤية " كما يقول عنهم الجاحظ فى كتاب " الحيوان " الجزء الخامس .

وأمام هذه النظريات الثلاث فى صفات المادة طلع علينا " أصحاب الكمون بنظرية رابعة نرى فيها محاولة موفقة للجمع بين هذه النظريات الثلاث وصبها فى نظرية واحدة على الرغم مما يبدو أول الأمر من استحالة هذا أو صعوبته فعارضوا أصحاب النظرية المادية فى قولهم بأن الصفات والأعراض من اختراعات المادة ، وعارضوا أصحاب النظريتين الثانية والثالثة في قولهم بأن وجود الأعراض وجود موقوع مرهون بلحظة الإدراك وذهبوا هم إلى أنها كامنة فى المادة كلها دفعة واحدة ، وأن ظهورها أمامنا ليس معناه حدوثها بل معناه ظهورها من مكامنها ، ومعنى ذلك أن أصحاب الكمون ذهبوا إلى أن الله خلق صفات المادة وأكملها فيها دفعة واحدة ، بحيث أن ظهورها أمامنا بعد ذلك لا يصبح متعلقاً بذواتنا المدركة ولا حتى بخلق الله لها فى لحظة الإدراك بل بظهور الصفات من مكامنها بعد أن كان قد خلقها الله أول الأمر ثم أخذت بعد ذلك تتوالى فى الظهور عندما هيئت لها الظروف المناسبة وزالت الموانع التي كانت تمنع ظهورها .

وقد رأى أصحاب الكمون أن هذه النظرية تصدق ليس فقط بالنسبة إلى صفات كل مادة على حدة ، بل بالنسبة إلى خلق العالم كله أيضاً ، فالله قد خلق العالم بكل ما فيه ومن فيه دفعة واحدة ، غير أنه أكمن أشياء بعضها فى بعض بحيث أصبح تقدم بعضها على بعض أو تأخر بعضها عن بعض يتعلق فحسب بظهورها من أماكنها أو مكامنها دون أن يكون هذا متعلقاً بحدوث أو خلق جديد.

وليس من شك فى أن الخلق بالكمون على هذه الصورة يمثل شكلا مستقلا من أشكال خلق العالم فى الفلسفة الإسلامية . وليس من شك أيضاً فى أنه يمثل صورة جريئة لخلق العالم . صورة فيها تطور وفيها جدة ، ولكنها مع ذلك صورة ليس فيها ما يتعارض تعارضاً تاماً مع خلق الله للعالم كما ورد فى القرآن الكريم . إذ إن القائلين بها قد وجدوا فى بعض آيات القرآن ما يؤيدهم . وإن كان هذا لا يمنعنا من أن نقرر أنها نظرية غير مألوفة .

وأياً ما كان الأمر . فإننا نستطيع أن ننظر إلى القول بالكمون على أنه الوجه المقلوب للقول بالصدور . وإذا أردنا أن نبحث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية عن نقيض حقيقى لنظرية الخلق بالفيض أو الصدور لكانت نظرية الكمون هذا النقيض ، وذلك لأن الفيض أو الصدور قول بالقدم ، أما الكمون فقول بالحدوث ، وترتيب الموجودات فى الصدور ترتيب تنازلى من أعلى إلى أسفل ، وهو أيضاً ترتيب تدريجى .أما فى الكمون فخلق الموجودات يتم دفعة واحدة وليس تدريجياً ، وهو فضلا عن ذلك لا يشتمل على أى ترتيب تنازلي أو رأسى لأن الموجودات كلها توجد فى حالة الكمون فى وضع أفقى . وإذا كان بوسعنا أن نتحدث عن تسرب الموجودات ابتداء من العقل أو انسيابها أو فيضها منذ القدم فى النظرية الأولى ، فإننا سنكون فى النظرية الثانية بإزاء انبثاق للموجودات بعضها فى إثر بعض بعد أن نكون قد سلمنا أول الأمر بحدوثها أو خلقها من العدم ، لكلها دفعة واحدة ، بفعل الله أو الخلق . هذا فضلا عن أن نظرية الفيض غريبة تماماً عن روح الدين الإسلامي ، أما نظرية الكمون فنستطيع أن نقرب بينها وبين روح القرآن .

وإليك بعد هذه المقدمة خلاصة سريعة لهذه النظرية :

إذا عصر السمسم تولد عنه دهن وزيت ، وإذا عصر الزيتون تولد عنه زيت . فهل كان الدهن والزيت فى السمسم والزيتون قبل أن يعصرا أم أن الدهن والزيت لم يوجدا إلا عند عصر السمسم والزيتون ؟ من اليسير أن نسلم بوجود الدهن والزيت فى كل من السمسم والزيتون قبل العصر . وإذا سلمنا بهذا فإننا نسلم بكونهما فيهما . ويقول الجاحظ تعليقاً على هذه الظاهرة إن من ينكر هذا كمن يزعم " أن ليس فى الإنسان دم وأن الدم إنما يخلق عند الشرط " . أو كمن يذهب إلى " أن القربة ليس فيها ماء وإن وجدها باللمس ثقيلة زاعماً أن الماء تخلق عند حل رباط القربة فقط " أو كمن يدعى أن " الدقيق الحادث بعد طحن البر لم يكن فى البر أو أن الزبد الحادث بعد المخض لم يكن فى اللبن " . وإذا سلمنا بفساد هذا الزعم كله لابد أن نسلم أيضاً بأنه إذا كان الصبر مراً والعسل

حلوا فما ذلك إلا لأن " الصبر هو الجوهر وبأن العسل حلو الجوهر " . أعنى انهما هكذا قبل أن يذاقا . ومعنى هذا كله أن النظام وتلميذه الجاحظ كانا يقولان بكمون صفات المادة . أى باستقلال هذه الصفات عن الذات المدركة . أى انهما ذهبا إلي عكس ما قاله باركلي بعد ذلك فى القرن ١٧ .

وكان النظام يعتقد فضلا عن ذلك بكمون عناصر كثير فى المادة الواحدة وبأن ظهور عنصر واحد من هذه العناصر أمام أنظارنا يعني سيطرته على العناصر الأخرى تغلبه عليها فالحطب مثلا مكون من أربعة أركان : نار ودخان وماء ورماد ، وظهور النار منه عند احتراقه لا يعنى أن النار أتت له من الخارج ، بل تفوق النار على بقية أركانه وعلى هذا النحو كان يفسر النظام ظاهرة الاحتراق . يقول الجاحظ فى شرحه لنظرية النظام فى هذا الموضع :

وكان أبو أسحق يزعم أن احتراق الثوب والحطب والقطن إنما هو جروج نيرانه منه ، وهذا هو تأويل الاحتراق ، ليس أن ناراً جاءت من مكان فعملت فى الحطب . ولكن النار الكامنة فى الحطب لم تكن تقوى عل ينفى ضدها عنها . فلما اتصلت بنار أخر يواشتدت منها قويتا جميعاً على نفى ذلك المانع . فلما زال المانع ظهرت . فعند ظهورها تجزأ الحطب وتجفف وتهافت لمكان عملها فيه . فإحراقك للشئ إنما هو إخراجك نيرانه منه . وكان يزعم أن سم الأفعى مقيماً فى بدن الأفعى ليس بقتل وأنه متى مازج بدنا لا سم فيه لم يقتل ولم تلف . وإنما يتلف الأبدان التى فيها سموم ممنوعة مما يضادها . فإذا دخل عليها سم الأعلى عاون السم الكامن ذلك السم الممنوع على مانعه ، فإذا زال المانع تلف البدن المنهوش عند أبى اسحق .. (كتاب الحيوان الجزء الخامس - طبعة الحاج محمد أفندى سامى المغربى - مطبعة التقدم ٦ ، ١٩ ، ص ٨) .

ومعنى ذلك ، فيما يتعلق بظاهرة الاحتراق أن عدم احتراق الحطب قبل أن يحترق معناه عند النظام أن العنصر المانع من الاحتراق وهو الماء كان متفوقاً

على النار الكامنة فى الحطب . أما احتراقّ الحطب فمعناه عنده أن النار الكامنة فى الحطب قد قويت واشتدت عندما انضمت إليها النار الآتية من مصدر الاشتعال فاستطاعت أن تتغلب على العنصر المانع من الاحتراق وهو الماء ، الأمر الذى يفسر لنا فى نفس الوقت جفاف الحطب وتهافته واستحالته إلى رماد بعد أن يحترق . فهذه الظاهرة ليس مصدرها عند النظام النار لأن النار " لا تورث اليبس وإنما ينبغى أن تورث السخونة " بل مصدرها ضعف العنصر الرطب أو الماء الذى كان كامناً فى الحطب على أثر تغلب النار عليه . ونتج عم ذلك مفارقة هذا العنصر الرطب الحطب وظهوره على شكل دخان كثيف أسود يتراكم منه " فى أسافل القدر وسقف المطابخ ... وفى بطون سقف مواقد الحمامات " . وقد أدى خروج النار من الحطب من ناحية ، ومفارقة الرطوبة له من ناحية أخرى إلى أن تراكم الرماد الذى كان كامناً فيه : " ولكن القوم ... لما وجدوا العود قد صار رماداً يابساً متهافتاً ظنوا أن يبسه إنما هو مما أعطته النار وولدت فيه . والنار لم تعطه شيئاً ولكن نار العود لما فارقت رطوبات العود ظهرت تلك الرطوبات الكامنة والمانعة فبقى من العود الجزء الذى هو الرماد . وهو جزء الأرض وجوهرها . لأن العود فيه جزء أرضى وجزء مائى وجزء نارى وجزء هوائى فلما خرجت النار واعتزلت الرطوبة بقى الجزء الأرضى . فقولهم النار يابسة غلط . وإنما ذهبوا إلى ما تراه العيون ولم يغوصوا على مغيبات العلّى (الحيوان – الجزء الخامس – ص ١٢) .

وقد حاول النظام أن يجد فى آيات القرآن ما يؤيد مذهبه فى كمون النار فى العود ، فذكر قوله تعالى : « أفرأيتم النار التى تورون ... أأنتم انشأتم شجرتها أم نحن المنشئون » . قوله : « وهو الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فإذا أنتم منه توقدون » .

ثم يرد النظام على جميع الاعتراضات التى أثارها المعارضون ضد مذهبه ومن هذه الاعتراضات مثلا قول البعض إن النار لا تحدث إلا عندما يحتك العود ويحمى ما بينهما من الهواء . ومعنى ذلك أن النار عند أصحاب هذا الرأى هواء استحال . ويجيب النظام بأنه لو كان هذا صحيحا لا نطبق أيضاً على ما فى العودين من دخان وماء ، بل ورماد ، ولما ظهرت النار أبدا ، وقد يعترض معترض أخر بأن النار لا يمكن أن تكون كامنة فى العود لأن النار أعظم من العود لا يجوز أن يكون الكبير فى الصغير . ويرد النظام على هذا بقوله إن من يقول بهذا عليه أن يذكر أيضاً كمون الدم فى الإنسان وكمون الدهن فى السمسم وكمون الزيت في الزيتون وكمون الشرر فى القداحة أو الحجر لأن هذا كله من قبل كمون الكبير فى الصغير . وقد يعترض معترض آخر بأن الحر الذى يظهر من الحطب لو كان فى الحطب لوجب أن يجده من مسه كالجمر المتوقد . ويجيب النظام على هذا بأن الغالب على العالم الماء والأرض وهما باردان وفى أعماقها حر مغمور لقلته . وقد يعترض معترض آخر بأن يقول بعد أن يأخذ العود وينقبه : أين تلك النار الكامنة ، ما لى لا أراها ؟ وقد ميزت العود قشراً بعد قشر ؟ فيجيب النظام على ذلك بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعاً من الاستخراج وضرباً من العلاج ، فالنيران تخرج بالاحتكاك والزبدة بالمخض وهكذا .

لكن الكمون الذى قال به النظام لا يمثل فقط نظرية فى صفات المادة كما ذكرنا حتى الآن بل يمثل كذلك شكلا من أشكال خلق العالم . ومن أجل هذا السبب وحده ، تعرضنا لذكره هنا فى تلك المسألة التى تتبعناها فى الفلسفة الإسلامية ، وهى مسألة خلق العالم .

فالنظام كان يعتقد أن الله خلق جميع الموجودات دفعة واحدة ، وأن التقدم والتأخر لا يعنى تقدماً أو تأخراً فى الخلق بل فى ظهور الأشياء من مكامنها .

يقول الشهرستاني حاكيا عن النظام : " إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها ، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله بدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين " (الملل والنحل ، الجزء الأول ، ص ٧١ - ٧٢ - طبعة القاهرة) .

ويقول البغدادى فى " الفرق بين الفرق " نفس هذا الكلام : " إن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها فى وقت واحد ، وإن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلق الآمهات على خلق الأولاد ، وزعم أن الله تعالى خلق ذلك أجمع فى وقت واحد ، غير أنه أكمن (هذه الكلمة المكتوبة خطأ فى طبعة المعارف ، نشرة محمد بدر : أن أكثر ، وصحتها " أنه أكمن) بعض الأشياء فى بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من أماكنها " (طبعة المعارف . نشرة محمد بدر ، ص ١٢٧) .

والخياط يذكر عن النظام نفس هذا الكلام ويكاد يكون متفقاً مع البغدادى فى الألفاظ (الانتصار . ص ٥١ ، ٥٢ ، نشرة نيبرج) ، لكنه يزيد عليه بأن يقول : " وكان مع قوله (أى قول النظام) : إن الله خلق الدنيا جملة ، يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا فى وقت ما أظهرها على أيدى رسله " .

وقد اختلف المؤرخون فى تفسير الكمون عند النظام . فمنهم من يحاول رده إلى أقوال أنكساغوارس فى كمون الأشياء كلها فى الجسم الأول على نحو ما تكمن السنبلة فى الحبة . والنخلة الباسقة فى النواة الصغيرة ، والإنسان الكامل فى النطفة . ومنهم من يحاول رده إلى أقوال الرواقيين فى العلة البذرية ، وفى أن

الأشياء تتطور بفعل مبدأ فيها كما تتطور النواة وأن الله هو العلة الجرثومية التى تسرى فى كل شئ وتجعله يتطور . ويستبعد الدكتور أبو ريده فى كتابه " إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية " (مطبعة لجنة التأليف ، القاهرة ، ١٩٤٦) هذين الرأيين ويرى أن النظام استقى مذهبه فى الكمون من مصادر إسلامية إذا أن هناك آيات فى القرآن الكريم تشير إلى كمون ذرية آدم فى ظهر آدم وأن هذه الذرية أخرجت من ظهره ، يقول الله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ (سورة الأعراف آية ١٧٢ - ١٧٣) . وقد أثرت هذه الأقوال فى المسلمين وذهب بعضهم مثل ابن قيم الجوزية وابن حزم إلى أن الأرواح خلقت كلها معاً ، أو خلقت " جملة قبل الأجسام ، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى : ولقد خلقناكم ، ثم صورناكم ، ثم قلنا للملائكة أسجدوا لآدم " .

والذى يهمنا أن نقرره من هذا كله أن الكمون الذى كان يقول به النظام مرتبط بأصل التوحيد عنده ، وأنه بهذا يختلف عن الكمون الإلحادى وعن الكمون الذى يقول به أصحاب النظريات المادية فى التطور .

* * *

٦- الخلق بالتجلى

هذه الصورة من صور خلق العالم ظهرت عند المتصوفة الذين يعتقدون أن الكون كله بجميع ما فيه وما يشتمل عليه من مخلوقات كثيرة على رأسها الإنسان ليس إلا مظهراً من مظاهر تجليات الذات الإلهية .

وقد عرضنا فيما سبق للفيض أو الصدور ، ويهمنا الآن أن نفرق بينه وبين التجلى عند المتصوفة ، فنظرية الفيض نظرية فلسفية قال بها فلاسفة مثل الفارابى وابن سينا وابن باجة وإخوان الصفا ، وهى تقوم فى أساسها على افتراض وجود متوسطات بين الخالق والمخلوقات . وهذه المتوسطات من شأنها أن تمنع الإتصال المباشر بين الواحد والمتكثر كما رأينا . وأما التجلى عند المتصوفة فيقون - على العكس من ذلك تماماً - على إلغاء هذه المتوسطات بين الله والمخلوقات وعلى القول بأن هذه المخلوقات نفسها ليست إلا تجليات الذات الإلهية .

وكان من الطبيعى نظراً لاختلاف وجهة نظر القائمين بالفيض عن وجهة نظر القائلين بالتجلى فى تصور علاقة الله بمخلوقاته أن تنشأ عن القول الأول نظرية سميت فى الفلسفة الإسلامية بنظرية الإتصال ، وأن تنشأ عن القول الثانى نظرية أخرى هى نظرية الإتحاد . النظرية الأولى أدت إلى نوع من التصوف العقلى ظهر أول ما ظهر عند الفارابى ثم عند ابن سينا ومن بعدهما بنوع خاص عند السهروردى المقتول (توفى عام ١١٩١ م) فى فلسفته الإشراقية وكذلك عند فيلسوف صقلية ابن سبعين (توفى عام ١٢٦٩ م) فى نزعته الصوفية العقلية . وهذه النظرية تهدف إلى إقامة علاقة أو اتصال ما بين الإنسان والعالم الروحى . فالفارابى ، أول من قال بالإتصال ، كان يرى أن العقل البشرى يبدأ بأن يكون عقلا بالقوة ، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات والحقائق الكلية أصبح عقلا بالفعل ، وقد يتسع إدراكه أكثر وأكثر حتي يصبح مهيأ لتقبل الأنوار الإلهية فيصبح عقلا مستفادا قابلا للفيض والإلهام الذى يفيض عليه من العقل العاشر ،

وهو نقطة الاتصال بين العالمين العلوى والسفلى ، وبذلك يصل الإنسان إلى السعادة . لكن هذا التصوف العقلى ونظرية الاتصال التي يقوم عليها شئ والتصوف الاتحادى الحلولى شئ آخر ، هذا التصوف الثانى كما نجده صفة خاصة عند الجنيد والحلاج وابن عربى يقوم على الاندماج بين الخالق والمخلوق وهو تصوف يبدأ بأنواع من الرياضة والمجاهدة الروحية وينتهى إلى الفناء المطلق فى الله أو إلى ضرب من الحلول القائم على اختفاء الإنسان أو تلاشيه واتحاده اتحاداً كاملا فى الله . ونستطيع أن نقول بوجه عام إن هذا النوع من التصوف يتنافى مع تعاليم الدين الإسلامى الذى يقوم فى أساسه على تصور معين لله . يظل فيه الخالق منزهاً عن كل حلول أو مماسة أو استقرار ، ويحتفظ بوجوده المتعالى على الكون والإنسان معاً مع قوبله فى بعض الأحيان أن يكون قريباً من العبد الصالح إذا دعاه ، ولكن هذا القرب يختلف تماماً عن مباطنة الله للكون والإنسان على نحو ما نجده فى الديانه المسيحية وفى مذاهب المتصوفة المتطرفين على السواء . ومن أجل هذا استحق هذا التصوف الثانى نقد حجة الإسلام الغزالى الذى أسس - كما نعلم - نوعا ثالثا من التصوف هو التصوف السنى الذى يقوم على الاعتقاد بأن الإنسان عندما تصفو نفسه يكون قادراً على ضرب من المعرفة اللدنية أو الإلهام يصله بالمعلومات الباطنية التي تختفى وراء الحقائق الظاهرية ، وتتجاوز عالم السمع والبصر .

وأيا ما كان الأمر ، فإذا ما يهمنا الآن هو أن نتناول هذا التصوف الاتحادى من ناحية نظرته فى خلق الله للعلم ، وسنكتفى هنا فقط بالإشارة إلى بعض أقوال محى الدين بن عربى (توفى عام ١٢٤٠ م) فى التجلى على نحو ما عرضها فى كتابه الرئيسى " الفتوحات المكية " وفى كتاب " إنشاء الدوائر " (نشرة ليبزج - ليدن ١٩١٩) وفى كتاب " فصوص الحكم " .

الله عند ابن عربى - شأنه فى ذلك شأن كل المتصوفة الحقيقيين - خلق العالم ليعرف به ، لأنه يقول عن نفسه فى حديث قدسى " كنت كنزاً مخفيا فأحببت

أن اعرف فخلقت الخالق به عرفونى " (وفى رواية أخرى فخلقت العالم وفيه عرفونى) .

والله عند ابن عربى له وجود فى ذاته يسميه هو وجود الحضرة الأحدية وله وجود آخر تتجلى ذاته فيه عن طريق أسمائه ويظهر فى الأعيان الثانية ، تجلياً أو ظهوراً لا كثرة فيه ، وهذا الوجود الثانى يسميه ابن عربى وجود الحضرة الواحدية ويطلق عليها أيضاً اسم الفيض الأقدسى ، وله بعد ذلك وجود آخر ، ويتجلى فيه فى الكثرة ويسميه ابن عربى التجلى الشهودى الذى يبدأ بتجلي الله فى العالم الحسى ثم يبلغ تمامه بتجلى الله فى الإنسان ، خليفته فى الأرض .

ويفصِّل لنا القاشانى فى شرحه على فصوص الحكم (٤٣٩) التجلى الثانى للذات الإلهية الذى يتمثل فى الحضرة الواحدية ويطلق عليه القاشانى اسم " التجلي فى مراتب الغيب " ، وذلك فى مقابل التجلى الثالث وهو " التجلى فى عالم الحس والشهادة " ، على النحو التالى فيقول : إن هذا التجلي له أربعة مراتب أولها تجلى الذات فى صور الأعيان الثابتة الغير المجهولة وهو عالم المعانى وثانيها التنزل من عالم المعاني إلى التعينات الروحية وهى عالم الأرواح المجردة ، وثالثها التنزل إلى التعينات النفسية وهى عالم النفوس الناطقة ورابعها التنزيلات المثالية المتشكلة من غير مادة وهى عالم المثال وباصلاح الحكماء عالم النفوس المنطبقة وهو بالحقيقة خيال العالم . وخامسها عالم الأجسام المادية وهو عالم الحس وعالم الشهادة والأربعة المتقدمة مراتب الغيب ، وكل ما هو أسفل هو كالنتيجة لما هو أعلى " .

وعلى هذا الأساس يقسم ابن عربى المعلومات فى " الفتوحات المكية " (الجزء الأول ، ص ١٣١ - ٣٢١ - إلى أربعة) :

١- معلوم أول هو الحق تعالى " لأنه سبحانه ليس معلول الشئ ولا علة بل هو موجود بذاته . والعلم به عبارة عن العلم بوجوده " .

٢- ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية هى للحق وللعالم لا تتصف بالوجود لا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم ... وهى " لا تتصف بالتقدم على العالم والعالم بالتأخر عنها ولكنها أصل الموجودات عموماً .. فإن قلت إنها العالم صدقت أو أنها ليست العالم صدقت أو أنها ليست الحق صدقت . تقبل هذا كله ... " وهنا يظهر بوضوح مذهب ابن عربى فى الوجود . وهو المذهب الذى يقول بأن الله والعلم حقيقة واحدة إذا نظرت إليها من وجه كان العالم ومن وجه أخر كان الله .

٣- ومعلوم ثالث هو العالم كله : الأملاك (جمع ملك) والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض .

٤- ومعلوم رابع هو الإنسان الخليفة الذى جعل الله هذا العالم المقهور تحت تسخيره ، قال الله تعالى : "وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً".

وابن عربى يهتم بنوع خاص - ككل المتصوفة - بتجلى الله فى الإنسان ، لأنه يعد الإنسان ، المختصر الشريف ، للكون كله ، ويجعل فى كتاب " إنشاء الدوائر " دائرة حضرة الخلافة الإنسانية " فى مقابل دائرة " الحضرة الإلهية " ويأخذ فى مضاهاة كل ما فى الدائرة الثانية على الأولى لأنه يعتقد أن الإنسان " عالم أصغر " به كل ما فى " العالم الأكبر " .

ويعتقد فضلا عن ذلك أن تجلى الله فى العالم قبل تجليه فى الإنسان كان تجلياً ناقصاً ، أو كان " كالمرآة غير المجلوة " ، ولم تتضح صورته تماماً إلا عند تجليه فى الإنسان لأنه الحامل للسر الإلهى . ولأنه من العالم كإنسان العين من العين أو كفص الخاتم من الخاتم) . " وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه وكان كمرآة غير مجلوة ... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم . فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة ... فسمى هذا المذكور إنساناً وخليفة . فأما أنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة

إنسان العين من العين الذى يكون النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمى إنساناً ، فإنه به نظر الحق إلى الخلق فرحمهم . فهو الإنسان الحادث الأزلى . والنشأ الدائم الأبدي ، الكلمة الفاصلة الجامعة . فتم العالم بوجوده . فهو من العالم كفص الخاتم ... وسماه خليفة لأجل هذا لأنه الحافظ خلقه كما يحفظ بالختم الخزائن " . (فصوص الحكم - فص حكمة إلهية فى كلمة آدمية ، ص ١٢ - ٣٨) .

والإنسان العادى لا يصل إلى معرفة حقيقته الشريفة هذه ، عند ابن عربى ، إلا إذا انتقل من العقل القائم على التفكير ، ومن علم الأحوال القائم على الذوق إلى علم الأسرار ، وهو أشرف العلوم لأنه يقوم على نفث روح القدس فى الروع وهو ما يختص بها النبى أو الولى أو الإنسان الكامل . وفى هذه المرحلة يكون الإنسان قد وصل فى طريق السالكين إلى مرحلة " الملامتية " وهى أعلى مرحلة فى طريق السالكين عند ابن عربى .

وذلك لأن الملاميتية يختلفون عن العباد الذى يغلب عليهم الزهد ، ويختلفون أيضاً عن الصوفية أو أهل الفتوة الذين يظهرون في العامة بما لهم من كرامات ، ويمثلون رجالا قطعهم الله إليه وصانهم صون الغيرة لئلا تمتد إليهم عين أو يد فتشغلهم عن الله . (انظر الملامتية والصوفية وأهل الفتوة للدكتور أبو العلا عفيفى) .

* * *

الخاتمة

فى ختام عرضنا لمسألة خلق العالم كما ظهرت فى الفلسفة الإسلامية وللأشكال المختلفة التى اتخذتها عند مختلف الفلاسفة نستطيع أن نكون رأياً عاما بصددها . فالفلاسفة الإسلاميون قد قدموا لنا عند تناولهم لهذه المسألة أراء كثيرة جاء معظمها غريباً عن " الفلسفة القرآنية " التي دعونا إليها فى مقدمة هذه الدراسات وقلنا بضرورة وجودها والاهتمام بها لنستخرج كل ما في القرآن من فلسفة تتفق مع روح الديانة الإسلامية ، وتختلف عن تلك الفلسفة الإسلامية أو العربية التى تورط المتكلمون والفلاسفة العرب فيها فى مناقشة مشاكل كثيرة وقعوا فيها تحت تأثير أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين أو غيرهم وجاءت بعيدة كل البعد عن فلسفة القرآن . فمسألة الجوهر الفرد ، ومسألة وجود زمان قبل الخلق ، ثم البحث فيما إذا كان هذا الزمان متناهياً أو قديماً ، والبحث فيما إذا كان الله قد خلق العالم من مادة سابقة أم لا ، أو فيما إذا كان قد خلقه على صورة مثال قديم أو مثل قديمة فى عقله ، ونظرية الفيض أو الصدور ، والقول بتجلى الذات الإلهية فى العالم تجلياً يجعل الله والعالم أو الله والإنسان شيئاً واحداً أو وجهين لحقيقة واحدة ، كل هذه أقوال غريبة عن روح الإسلام . وإذا كان المتكلمون والفلاسفة قد استطاعوا أن يفتشوا فى القرآن عن بعض الآيات التي تدعم هذا الرأى أو ذاك من أرائهم الغريبة ، فالتقوا - وكان لابد لهم أن يلتقوا - ببعض هذه الآيات التي تتمشى مع اتجاههم فإن هذا لا يدل على أن هذا كان هو الرأى العام للقرآن فى المشكلة التي قمنا بدراستها . وليس هناك ما يمنع من القول بأن المتكلمين أو الفلاسفة كانوا يخرِّجون الآيات عن معناها الأصلى لتتمشى مع هذه الفكرة أو تلك من أفكارهم .

ذلك أن الإسلام قد قدَّم لنا فيما يتعلق بمشكلة خلق الله للعالم نظرية متكاملة تقوم على فكرة رئيسية وهى الخلق فى اللحظة الخاطفة . فالله قد خلق العالم كله " ضربة واحدة من غير زمان ومن غير مادة ما " - كما يقول الكندى فيلسوف

العرب (راجع رسائل الكندى والفلسفية - أخرجها الدكتور أبو زيدة - دار الفكر العربى ١٩٥٠) . الله خلق العالم بأن قال له كن فكان . ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (سورة يس) . بل إن أمره - فيما يقول الفقهاء والمفسرون - كان بين الكاف والنون فى الفعل " كن " . وكل أمر صدر علن الله أو يصدر عنه فى هذا العالم ، وكل أمر سيصدر عنه أيضاً فى العالم الآخر مرهون باللحظة الخاطفة ، يقول تعالى : ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (سورة القمر ، الآية ٤٩ - ٥٠) . وينبهنا إلى أنه إذا أراد أن يعلى الحق على الباطل فإن هذا لا يحتاج منه إلا أن يقذف بالحق على الباطل فإذا هذا الأخير زاهق . والقذف يدل على سرعة الأداء أو الفعل : ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء ، الآية ١٨) ، ثم يقرر أن خلق الإنسان قد تم بسرعة فائقة : ﴿خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ (الأنبياء ، الآية ٣٧) . وحديث سيدنا سليمان بمناسبة غياب الهدهد فى أرض ملكة سبأ ، تلك الملكة التى كانت تعبد هى ورعيتها الشمس وتسجد لها من دون الله كبير الدلالة ليس فقط على أن فعل الله مقترن باللحظة الخاطفة ، بل على أن فعل عباده الصالحين المقربين يتم أيضاً على هذا النحو الخاطف ، لأنه ينفخ فيهم من روحه . فى هذا الحديث يطلب سليمان أن يؤتى له بقصر سبأ أو بعرضها : ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ ﴿٣٩﴾ قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي﴾ (النمل ، الآية ٣٩ - ٤٠) . وفى حديث إبراهيم مع ربه يستفسره عن كيفية إحيائه تعالى للموتى ، يجيبه الله تعالى بأن هذا يتم فى اللحظة الخاطفة ، على النحو التالى : ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ (سورة البقرة ، الآية ٢٦٠) . ويذكرنا الله بأنه

إذا أراد عذاب قوم فبان المسة التى تمسهم منه أو النفحة التى يرسلها عليهم ستكون كافية ، وكل هذا يتضمن السرعة الفائقة : ﴿ وَلَئِن مَّسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ﴾ (الأنبياء ، الآية ٤٦) . ويخبرنا بأنه سيطوى السماء يوم النشور ، كطى السجل للكتب ، الأمر الذى يتم فى اللحظة الخاطفة أيضاً : ﴿ يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ﴾ (الأنبياء ، الآية ١٠٤) . ويكرر نفس هذا المعنى بصورة أوضح فيقول : ﴿ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ﴾ (النحل ، الآية ٧٧) ، أما حساب الله للبشر يوم القيامة وفى هذه الحياة الدنيا فهو يتم دائما بسرعة : ﴿ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ (البقرة ، الآية ٢٠٢) ، ﴿ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ (الرعد ، الآية ٤١) .

هذا هو حديث الله عن خلقه للعالم وعن كل ما يصدر عنه ، وما سيصدر عنه ، فى هذه اللحظة الخاطفة لن يكون ثمة ما يدعونا للحديث عن الزمان ، ولإقحامه فى مسألة الخلق ، ذلك الإقحام الذى كلّف الفلاسفة كثيراً منال جهد . ولن يكون ثمة ما يدعو أيضاً للحديث عن فيض الموجودات عن الواحد أو ترتيب ظهورها عنه . ولن يكون ثمة ما يدعو كذلك للبحث عن براهين عقدة لإثبات حدوث العالم ، كتلك البراهين التى قدّمها لنا الأشاعرة والتى استحقت نقد ابن رشد فى " مناهج الأدلة فى عقائد الملة " .

أما تفصيل الكلام فى فلسفة " اللحظة الخاطفة " ، وبيان كيف أنها تتمشى مع روح الفلسفة القرآنية ، ومع التصور العام لإله الإسلام من حيث أنه الإله المتعالى المنزّه الذى لا يقبل المباطنة أو المماسة أو الاستقرار سواء فى المكان أو الزمان ، فلنرجئ الحديث فيه إلى فرصة أخرى .

* * *


ICAS
JAKART
LIBRAR

الباب الرابع

نقد أبى البركات البغدادى

لنظرية ابن سينا

فى النفس والعقل



كثيراً ما يقال إن الغزالى قضى على الفلسفة فى المشرق وذلك اعتماداً على تلك الحملة العنيفة التى شنها ضد المذاهب الفلسفية التى قامت فى الشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، وإذا أضفنا إلى هذا أيضاً ما انتهى إليه التطور الروحى للغزالى نفسه من تعويله على الذوق والكشف وتصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية ، فقد يستلخص القارئ العجول من هذا أن ما قدّمه الغزالى كان ضد العقل وضد الفلسفة ، لكن هذا زغم خاطئ . فالغزالى يصرح لنا فى التهافت أنه يريد هدم مذاهب الفلاسفة عن طريق إظهار ما فيها من تناقض وتلبيس وتهافت وبيان ما اشتملت عليه آرائهم من قصور وفساد ، وليس من شك فى أن إظهار التناقض والفساد والقصور لا يتم إلا عن طريق العقل ، ومن قال بالعقل قال بالفلسفة . بوسعنا إذن أن نقول إن الغزالى قد تفلسف فى محاولته هدم الفلاسفة ، وإنه قد استخدم العقل في إظهاره لتناقضاته ولتهافت حججه ، فالعلق عند الغزالى له مهمة لا سبيل إلى التشكيك فى قمتها .

غير أن خصومة الغزالى للفلاسفة وعداءه لمذاهبهم قد أدى إلى نتيجة أخرى غير تلك النتيجة الخاطئة السابقة وهى الزعم بأنه هدم العقل . فالغزالى أول من حطّم هذه الهالة التي رسمها الفلاسفة المشاءون الإسلاميون حول أنفسهم باعتبارهم حاملى تراث اليونان ، فقد ظهر بعد أن كانت مذاهب الفارابى وابن سينا قد تسلطت على الفكر الإسلامى تسلطاً كبيراً فهاجمها الغزالى وأسهم بذلك فى تحطيم تلك الهالة . وإن كان من الحق أن نقرر أن مهمة الغزالى فى هذا قد باءت بالفشل إذ أنه على الرغم من عنف خصومته للفلاسفة فقد أخذ عنهم الكثير من آرائهم وظل أسير تفكيرهم وقلدهم فى كثير من حججهم ، إلا أن الغزالى قد مهّد الطريق على أى حال . طريق الهجوم على الفلسفة المشائية ، وكان له فضل محاولة البحث عن تفكير إسلامي أصيل ، وبتنا بعده نتوقع ظهور مفكر إسلامى يسير على نفس الدرب : أى نقد المشائية الإسلامية مع استقلال أكبر فى الشخصية واعتماد أكبر على التصوف والإشراق ، وكان هذا المفكر الفيلسوف هو أبا البركات البغدادى المعروف بابن ملكا .

يقول القفطى (إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٢٤ - ٢٢٧ - مطبعة دار السعادة على نفقة عبدالرحمن بدران عام ١٣٢٦ هـ) فى التعريف به ما يلى :

" هبة الله بن ملكا أبو البركات اليهودى فى أكثر عمره المهتدى فى آخر أمره ، أوحد الزمان . طبيب فاضل عالم بعلوم الأوائل . من يهود بغداد قريب العهد من زماننا . كان فى وسط المائة السادسة . وكان موفق المعالجة لطيف الإشارة . وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين فى هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى أمرها إليه صنف فيها كتاباً سماه المعتبر " .

ويذكر ابن أبى أصيبعة (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء فى جزئين طبع بالمطبعة الوهبية ١٢٩٩ هـ - ص ٢٧٨ - ٢٨٠) أن أوحد الزمان قد تتلمذ على أبى الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين وكان من المشايخ المتميزين فى صناعة الطب . أما حكاية بداية تعلمه على يد هذا الشيخ فيرويها صاحب طبقات الأطباء على النحو التالى :

" لم يكن (أى الأستاذ) يقرئ يهودياً أصلا . وكان أبو البركات يشتهى أن يجتمع به وأن يتعلم منه وثقل عليه بكل طريق ، فلم يقدر على ذلك . فكان يتخادم للبواب الذى له ويجلس فى دهليز الشيخ بحيث يسمع جميع ما يقرأ عليه وما يجرى معه من البحث . وهو كلما سمع شيئاً تفهمه وعلقه عنده . فلما كان بعد مدة سنة أو نحوها جرت مسئلة عند الشيخ وبحثوا فيها فلم يتجه لهم عنها جواب وبقوا متطلعين إلى حلها . فلما تحقق ذلك منهم أبو البركات دخل وخدم الشيخ وقال ياسيدنا عن أمر مولانا أتكلم فى هذه المسألة ، فقال : قل إن كان عندك منها شئ . فأجاب عنها بشئ من كلام جالينوس . وقال سيدنا هذا جرى فى اليوم الفلانى من الشهر الفلاني فى ميعاد فلان وعلق بخاطرى من ذلك اليوم . فبقى الشيخ متعجباً من ذكائه وحرصه واستخبره على الموضع الذى كان يجلس فيه فأعلمه به فقال : من يكون بهذه المثابة ما نستحبل أن نمنعه من العلم . وقرَّبه من ذلك الوقت وصار من أجل تلاميذه " .

أما إسلامه ففيه روايات كثيرة . يذكر ابن أبى أصيبعة أن سبب إسلامه هو ما يلى : قيل إن أوحد الزمان كان سبب إسلامه أنه دخل بيوماً إلى الخليفة فقام جميع من حضر إلا قاضى القضاة . فإنه كان حضاراً ولم ير أن يقوم مع الجماعة لكونه ذميًا . فقال : يا أمير المؤمنين إن كان القاضى لم يوافق الجماعة لكونه يرى أنى على غير ملته فأنا أسلم بين يدى مولانا ولا أتركه ينتقصنى بهذا . وأسلم .

لكن القفطى يروى روايتين أخريتين فى إسلامه ، فيقول فى الأولى إن أحد المعاصرين له يدعى ابن أفلح كان قد هجاه بقوله :

لنا طبيب يهودي حماقته	إذا تكلم تبدو فيه من فيه
يتيه والكلب أعلا منه منزلة	كأنه بعد لم يخرج من التيه

فلما سمع ذلك أبو البركات علم أن لا يبجل بالنعمة التي أنعمت عليه إلا بالإسلام فقوى عزمه على ذلك . وتحقق أن له بناتاً كباراً وأنهمن لا يدخلن معه فى الإسلام وأنه متى مات لا يرثنه فتضرع إلى الخليفة فى الإنعام عليهن بما يخلفه وإن كن على دينهن فوقع له بذلك ولما تحققه أظهر إسلامه وجلس للتعليم وقصده الناس وعاش عيشة هنيئة .

وفى الرواية الثانية يروى القفطى عن ابن الزاغونى أن إسلام أبى البركات كان سببه أنه كان فى صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرما محباً معظماً واتفق أن مرضت وماتت فجزع جزعاً شديداً ولما عاين أبو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه من القتل إذ هو الطبيب فأسلم طلباً لسلامة نفسه .

وقد ذكر البيهقى فى تتمة صوان الحكمة أن أبا البركات مات سنة سبع وأربعين وخمسمائة فى نفس السنة التي مات فيها السلطان سعود بن محمد بن ملكشاه ، وأنه عاش تسعين سنة شمسية بمعنى أن مولده كان فى عام ٤٦٠ هـ .

ولكن القفطى قال إنه عاش ثمانين سنة فإن اعتمدنا على هذا القول صارت سنة ولادته سنة سبع وستين وأربعمائة . وعلى أى حال ، فإن المصادر لا تخبرنا بسنة ولادته .

وروى البيهقى أيضاً أن أبا البركات أصابه الجذام فعالج نفسه فصح وعمى فى آخر عمره وبقى أعمى ، وقد اتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بسوء علاجه وسوء تدبيره فحبسه مدة . وفى شهور سنة سبع وأربعين وخمسمائة أصاب السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه قولنج بعد ما افترسه أسد فحمل من بغداد إلى همذان أبا البركات ، فلما يئس الناس من حياة السلطان خاف أبو البركات على نفسه ومات ، ومات السلطان بعد العصر فى نفس اليوم .

وكان مولد أبى البركات ببلدة تقارب الموصل يقال لها بلد وإليها ينسب ولكن لما كانت إقامته ببغداد فإنه اشتهر بأنه بغدادى . وقد عاصر أبو البركات الخلافة العباسية فى آخر عصورها وهو العصر الذى يبدأ بدخول السلاجقة بغداد عام ٤٤٧ هـ وينتهى بدخول بغداد فى حوزة المغول عام ٦٥٦ هـ على يد هولاكو وبانتقال الخلافة العباسية إلى مصر . لكن أبا البركات لم يدرك هذا الحادث طبعاً . وقد خدم أبو البركات الخليفة المسترشد بالله العباسى (٥١٢ – ٥٢٩) وخدم المستضئ بأمر الله والمستنجد بالله قبل أن يلى الخلافة . وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه (٤٩٨ – ٥١١ هـ) وابنه السلطان محمود (٥١١ – ٥٢٥) والسلطان مسعود (٥٢٨ – ٥٤٧ هـ) وعاصر حملات الصليبيين على الشام التي استمرت من عام ٤٩٢ – ٥٨٢ هـ .

ويقول القفطى عن تأليف أبى البركات : لو لم يكون له إلا كتابه المعروف بالمعتبر فى الحكمة لكفى . ولأبى البركات عدا هذا الكتاب القيم تصانيف فى الطب والتشريح ورسالة فى ماهية العقل .

وقد ذكر الشهرزورى أن أكثر ما أورده فخر الدين الرازى من حجج وشبه لأبى البركات البغدادى . وإن كان علينا أن نتقبل كلام الشهرزورى هذا فى شئ من

التحفظ لأنه كان إشراقياً أكثر من الطعن فى الإمام الرازى إلا أنه على أى حال يرفع من شأن أبى البركات . لكن الذى ذكر ابن ملكا كثيراً وعرف فضله وأشاد بردوده على أرسطو والمشائين هو شيخ الإسلام الفقيه الحنبلى ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) الذى امتدحه كثيراً وخاصة فى كتابه " الرد على المنطقيين " كما ذكر فى كتابه منهاج السنة أن أبا البركات كان اقرب إلى السنة والحديث من ابن سينا الذى نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ومن ابن رشد الذى نشأ بين الكلابية .

وسنقدم فيما يلى طرفا من فلسفة ابن ملكا فى نقده للمشائين الإسلاميين ولما كان متمثل المشائية هو ابن سينا ، فسنضع آراءه فى مقابلة آراء ابن ملكا لتتم الفائدة ولتتضح لنا أصالة هذا الأخير . وسنقنع هنا بهذه الدراسة المقارنة حول نقطة معينة ، هى " نظرية ابن سينا فى النفس والعقل " ونقد أبى البركات لها .

* * *

١- إثبات وجود النفس

(أ) عند ابن سينا :

موقف ابن سينا فيما يتعلق بضرورة إثبات وجود النفس والبرهنة العقلية عليه " موقف مزدوج ، فمع قوله بعدم الحاجة إلى هذا الإثبات لأن وجود النفس وجود حدسى إلا أنه يسوق البراهين المختلفة على ذلك . ففى موقفه الأول ، نجده مثلا يقول فى الإشارات : ارجع إلى نفسك وتأمل ، إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ..... ما عندى أن هذا لن يكون للمستبصر ، حتى إن النائم فى نومه والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته وفى ذكره " . ويذهب ابن سينا فى الإشارت أيضاً إلى أن إدراك الإنسان لذاته لا يحتاج إلى واسطة أو برهان ولا يكون أبداً عن طريق حس من حواسنا أو استدلال من استدلالاتنا العقلية ، وإنما تدرك إدراكا مباشراً بالحدس .

يقول الشيخ الرئيس : فبيِّن أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ : وكيف ؟ ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح . ولا مدركك جملة من حيث هى جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك وما نبهت عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتى لا نجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت ، ولعلك تقول إنما أثبت ذاتى بوسط من فعلى .... وإن أثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك مثبت فى الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به ، فذاتك مثبتة لا به " .

لكن ابن سينا يسعى مع ذلك إلى البرهنة العقلية على وجود النفس . وقد رأى أن هذه البرهنة أمر ضرورى ، فقال فى الشفاء : " إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشئ الذى يسمى نفساً ثم نتكلم فيما يتبع ذلك " . ومن ثم قدَّم براهينه المعروفة على وجود النفس وهى تنقسم إلى قسمين : براهيم اقتبسها من

فلاسفة اليونان سقراط وأفلاطون وأرسط ، وبرهاناً شخصياً أثبت فيه أصالته ، والبراهين الأولى هى .

١- **برهان الحركة :** وهو قائم على أن الجسم ، جسم الحيوان أو الإنسان ليس مصدراً للحركات التى يقوم بها بل يتقبلها عن مصدر آخر هو النفس ، وقائم على أن الحركة ليست صفة ذاتية فى الجسم فى حين أن حركة النفس من ذاتها ، فالنفس إذن مستقلة فى طبيعتها عن البدن ومن جنس مغاير له ، وجميع الحركات التى يقوم بها الجسم ليس مصدرها الجسم بل قوة مستقلة عنه فى النفس .

٢- **برهان إدراك العلاقات :** إدراك الشبيه عند الحيوان وإدراك العمليات العقلية السامية عند الإنسان لأنه وحده القادر على تصور المعانى العامة المجردة وتصور العلاقة القائمة بين الأشياء ، وكل هذا يدل على أن النفس لا الجسم هى الجوهر الذى تنسب إليه هذه القدرة على الإدراك ، وكذلك فإن النفس الإنسانية تستطيع أن تدرك العلاقة بين ما يحسه الإنسان أو ما يفكر فيه وما يثيره فيه هذا الإحساس أو ذلك التفكير من انفعال معين كالغضب أو السرور حتى إذا تأصلت هذه العلاقة وتكررت أصبحت طبعاً وعادة وأذعن الجسم تماما الإذعان لذلك الأنفعال .

٣- **برهان الوحدة :** وحدة الإدراكات ووحدة الهوية ، يقول ابن سينا فى الإشارات : عندك قوة قبل البصر ، إليها يؤدى البصر كالمشاهدة . وعندما تجتمع المحسوسات فتدركها ، وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة مجتمعة فيها . " ويقول فى رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها " إن الإنسان يقول أدركت الشئ الفلانى ببصرى واشتهيته أو غضبت منه وكذا يقول أخذت بيدى ومشيت برجلى وتكلمت بلسانى وسمعت بأذنى وتفكرت فى كذا وتوهمته وتخيلته ، فنحن نعلم بالضرورة أن فى الإنسان شيئا جامعاً يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال . ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شئ من أجزاء

البدن مجتمعاً لهذه الإدراكات والأفعال فإنه لا يبصر بالأذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشى باليد ولا يأخذ بالرجل . ففيه شئ مجمع لجميع الإدراكات والافاعيل ، فإذن الإنسان الذى يشير إلى نفسه " بأنا " مغاير لجملة أجزاء البدن فهو شئ وراء البدن .

فالنفس إذن هى مصدر وحدة الإدراكات وهى المحور أو الرباط الذى يجمع بين مختلف الأحاسيس ، ويتصل بهذا البرهان برهان الهوية أو استمرار شعور الإنسان بأنه هو هو . إذ لولا وجود النفس التى بين جنبى لما استطعت أن أتيقن أننى اليوم نفس الشخص الذى كنته بالأمس والذى كنته منذ سنوات خلت . يقول ابن سينا فى رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها : " تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا فى جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً فى التحلل والانتقاص " .

والمتأمل فى هذه البراهين يجد أنها ليست براهين لاثبات وجود النفس بقدر ما هى براهين للتفرقة بين طبيعتها وطبيعة الجسم . فالنفس كما تظهرها هذه البراهين قوة لحركة الجسم والجسم متحرك بها ، وقوة لادراك العلاقات التى يعجز عن إدراكها البدن ، وقوة للجميع بين الإدراكات والأفعال المختلفة التى تصدر عن الجسم فى صور متفرقة وقوة تشعر الإنسان بهويته بينما يعجز الجسد عن ذلك تماماً . وكل هذا من شأنه أن يوضح لنا طبيعة النفس من حيث أنها جوهر متمايز عن البدن ، لكنه لا يثبت لنا وجودها أو إن شئنا الدقة لا يثبت لنا وجودها بطريق مباشر بل بطريق غير مباشر فحسب . فعندما أثبت بالبرهان أن أ ليس ب ، أو أن النفس ليست هى الجسد ، فلن يكون هذا برهاناً على وجود أ بل هو برهان فقد على أن أ ليست ب .

لكن علينا أن نذكر أن إخفاق ابن سينا فى البرهنة برهنة مباشرة على وجود النفس ينبغى أن لا يقدح فى عبقريته ، لأن السر فى هذا الإخفاق هو أن وجود النفس بديهى يدرك بالحدس غير قابل للبرهنة الاستدلالية العقلية .

وأيا ما يكون الأمر فإننا نفضل على هذه البراهين البرهان الشخصى الذى قدمه ابن سينا وأثبت به وجود النفس وهو الفرض المعروف باسم الرجل الطائر أو الرجل المعلق فى الفضاء . وذلك لأن هذا الفرض يقوم على الافتراض أو التخيل ، لا على الاستدلال المنطقي والانتقال من المقدمات إلى النتائج . ومن هنا كان أقرب إلى طبيعة وجود النفس من حيث أنه وجود بديهى حدسى . وهذه الطريقة هى نفس الطريقة التي اتبعها ديكارت فى إثبات الكوجيتو إذ يقول فى التأملات ، " الآن سأغمض عينى وسأصم أذنى وسأعطل حواسى كلها بل سأمحو من خيالى صور الأشياء الجسمية جميعا ... ولكنى لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو انقطع عن إدراك إنيتى " . والشبه واضح بين هذا الذى يقوله ديكارت فى التأملات وما يقوله ابن سينا فى الشفاء . يقول : " يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملا ، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج إلى أن يحس وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل أنه هي يثبت وجود ذاته . فلا شك فى إثباته لذاته موجوداً . ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحسائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئاً من الأشياء من خارج . بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا " .

علينا إذن لكى نثبت وجود النفس أن نفترض أو نتخيل عدم وجود البدن بجميع أعضاه وسنرى من ذلك أن الإنسان سيظل موجوداً وجوداً لا شك فيه . ومعنى ذلك أن جوهر الوجود الإنسانى شئ آخر غير البدن وهذا الشئ هو النفس . وفرض الرجل المعلق فى الفضاء تقوم دعامته على هذا المنهج السليم . وأهم ما يتميز به أنه يتجه مباشرة إلى إثبات وجود النفس مبتدئاً بافتراض عدم وجود البدن . أى أنه يبدأ من العدم ليصل إلى الوجود ، يبدأ من أن يدعو كلا منا إلى أن يتخيل عدم البدن ليرى بنفسه أن هذا التخليل لن يؤدى إلى عدم وجود الإنسان ، وذلك لأن هذا الوجود يعتمد على شئ آخر غير البدن لا سبيل إلى الشك فى وجوده ألا وهو النفس .

هذا الفرض إذن أكثر دلالة على وجود النفس من البرهين السابقة . ولم يلجأ فيه ابن سينا إلى الاقتباس من فلاسفة اليونان بل أعتمد على تأملاته الخاصة وأصالته .

(ب) عند ابى البركات البغدادى :

رفض أبو البركات البغدادى الاستدلال العقلى على وجود النفس . وأهم ما تتميز به كتاباته فى هذا الصدد بل وفى كل فلسفته خلوها من الاعتماد على ما كتبه فلاسفة اليونان . واتسامها بالتأمل الشخصي والابتعاد عن التقليد .

يقول ابن ملكا مبيناً بداهة وجود النفس رافضاً الاستدلال عليه : " أقول إن الألفاظ إنما يستعملها الناس فى مفاوضاتهم كل بحسب ما يعنيه وليس يعنى أحد بلفظه ما لا يتصوزه ويفهمه بذهنه وما من أحد يقول نفسى ونفسك فى مفاوضته ويشير به إلا إلى ذاته وحقيقته . فإنه يقول فرحت نفسى وتألمت نفسك ولا فرق عنده بين ذلك وبين أن يقول فرحت وتألمت ، وكذلك يقول علمت نفسى وجهلت كما يقول علمت وجهلت . بل لا فرق عنده بين أن يقول نفسى وذاتى وبين أن يقول أنا ، وكلما يقولون فيه لشئ نفسه فإنما يعنون به حقيقته وذاته . وكما يقولون إن نفس البياض يضاد السواد ولا يريدون بذلك أن للبياض نفساً هى غيره . وما من أحد يعتقد أنه شئ ونفسه شئ آخر . فإنه إذا قال تألمت نفسى ليس يعتقد أن المتألم آخر إذا راجع فكره أدنى مراجعة وحقق تصور ما يقوله حتى يفرّق بين اختلاف اللغة واختلاف المعنى ولا يتوهم الأسماء فى ترادفها كالمتباينة فى معانيها باشتراكها فى اختلاف المسموع ، فهذا هو المفهوم الحقيقى من قول الناس فى مفاوضاتهم من لفظ النفس .... وهى بحسب هذا المفهوم عند كل متلفظ بهذا اللفظ بينة الوجودة . فليس أحد من الناس محتاجاً فى إبات وجود نفسه إلى حجة . فمن هو الذى يشك فى أنه موجود حتى يبين له ذلك

بحجة . وكيف لا ، ولا شئ عند أحد من الناس أبين من ذلك أعنى أبين من وجود ذاته ، وكذلك ليس حتاج أن يبين له أن لغيره من الناس نفساً أى ذاتا هى هويته وإنيته " (المعتبر فى الحكمة ، ج ٢ ، ص ٣٠٠ - ٣٠١) .

ويطلق ابن ملكا على معرفة الإنسان لنفسه اسماً خاصا فيقول " إنها معرفة بغير تمييز ، ويقول إن أخص خصائص هذه المعرفة أنها " تتقدم على معرفته بكل ما يعرفه " .

ثم يشير بعد ذلك إشارة خفيفة إلى أن الإنسان على الرغم من عدم حاجته إلى إثبات وجود نفسه إلا أن بوسعه أن يتحقق من هذا الوجود إذا افترض أو تخيل أنه تعطل تماماً عن الحس والإدراك فإنه لن يشك مع هذا فى أنه موجود ، وبوسعه أيضاً أن يقوم ببتر أحد أجزاء جسمه فإن هذا لن ينقص من شعوره بإنيته . ولا شك أن فى هذه الإشارة متأثر بابن سينا فى فرض الرجل فى الفضاء لكن لابن ملكا طريقته الخاصة الواضحة فى عرض فكرته والتعبير عنها ، إذ يقول : " إنك لو فرضت إنسانا خلا بنفسه عن كل مرئى ومسموع ومدرك من المدركات لقد كان شعوره بنفسه له موجوداً وعنده حاضراً لا يغيب عنه . وفى كل فعل يفعله الإنسان يشعر بنفسه معه ويدل بلفظه عليها مع دلالته عليه حيث يقول فعلت وصنعت وعلمت وجهلت وأردت وكرهت فبهذه التاء المضمومة فى اللغة العربية فى اللفظ يدل على ذاته . ومن ذلك يترقى فى الدلالة على معرفة ذات من يخاطبه بالتاء المفتوحة مع أفعاله حيث يقول له فعلت وصنعت . فشعور الإنسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء ... وإذا ارتقى الإنسان فى معرفته قليلا عرف بدليل النظر أولا فأولا من نفسه معرفة بعد معرفة . فأول ذلك حيث يرى جسمه صغيراً وكبيراً مهزولا وسمينا ويرى أنه هو هو فى كلتى الحالتين . فيعلم أن نفسه غير جسمه الذى

يرى . ثم قد يقطع عضو منه ويعلم أنه هو هو . فيعلم أن العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته التى يشعر بها ويقيس على مثله فى كل عضو أيضاً ... فيكون كل ما يعرفه من ذاته بعد الإنية المطلقة والهوية التى ماهيتها غير محققة بنظر علمى " (ص ٣٠٦) .

فوجود النفس أو ماهيتها غير محقق بنظر علمى . كما يقول أبو البركات ، ونلاحظ أن أبا البركات قد أشار فى قوله السابق : " إن الإنسان يرى جسمه صغيراً وكبيراً مهزولا وسمينا ويرى أنه هو هو فى كلتى الحالتين " إلى برهان الاستمرار عند ابن سينا ، ولكنه لا يقدم هذا دليلا على وجود النفس بل بسبوقه للاستدلال على أن الإنسان بعد وثوقه من وجود نفسه ثقة غير قائمة على النظر والاستدلال ، تزداد معرفته على مرالأيام عن طريق النظر العقلى وعن طريق ملاحظته لاستمرار هديته وإنيته . فالنظر العقلى إذن ليس مستحيلا فى أمور النفس ، ولكنه لا يتعلق بإثبات وجودها بل بزيادة معرفتنا بها . فهو أدخل فى باب المعرفة منه فى باب الوجود ، ويبدو أن هذا هو الوضع الصحيح لكل البراهين التي قيلت وتقال فى إثبات وجود النفس ، فهى لا تثبت وجودها لأن وجودها بيِّن بديهى ، بل تزيد من معرفتنا بها .

* * *

٢- تعريف النفس وطبيعتها

(أ) عند ابن سينا :

قبل ابن سينا تعريف أرسطو للنفس فحدّها بأنها " كمال أول لجسم طبيعى آلى ، وإن شئنا قلنا كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة أى مصدر الأفاعيل الحيوانية بالقوة " (مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٥) . كلمة " كمال " هى عين الكلمة التي استخدمها أرسطو ليعبر بها عن نظرته إلى النفس من حيث أنها صورة متحدة بالمادة التى يمثلها هنا الجسم . وكما أن الصورة والمادة عند أرسطو لا تنفك إحدهما عن الأخرى ويكوّنان جوهرا واحدا ، كذلك فإن النفس والجسم يكوّنان عنده جوهرا واحدا . أما ابن سينا فقد رأى أن النفس وإن كانت كمالا للجسم أو صورة له ، إلا أنها ليست من نوع الصورة الأرسطية التى توجد دائماً ملتحمة مع مادتها ، بل هى صورة خاصة تمثل جوهرا مستقلا عن البدن . وفى هذا يختلف ابن سينا عن أرسطو لأن النفس عنده جوهر مستقل عن البدن وكمال وشرف له بينما هى ليست كذلك عند أرسطو الذى ذهب إلى أن النفس والجسم يكمل أحدهما الآخر ولا استقلال لأحدهما عن الآخر . والنفس عند ابن سينا حاصلة على كمالها قبل اتصالها بالبدن ، بل إن كمالها فى هذه الحالة المفارقة كمال تام ، وعندما تهبط إلى البدن وتحل فيه تصبح فى هذه الحالة أيضاً كمالا للبدن ، أما عند أرسطو ، فالنفس لا يمكن أن تسمى كمالا إلا بالنسبة إلى البدن وفيه وبه لأنها لا يمكن أن توجد منفصلة عنه .

ولكى تكتمل الصورة التي قدّمها ابن سينا عن طبيعة النفس لابد أن شير إلى تأثره بأفلاطون فى قوله بأن النفس جوهر روحى يفيض من العالم العلوى ويحل فى البدن كارها ، وهو يتحدث فى قصيدته المشهورة عن حنين النفس ورغبتها فى الصعود إلى العالم الذى هبطت منه ، تماماً كما فعل أفلاطون ولكنه يفترق عن هذا الأخير فى أنه رأى أن هبوطها إلى هذا العالم الحسى كان لحكمة إلهية

بينما كان قد ذهب أفلاطون إلى أن هبوطها إليه إنما هو تكفير عما ارتكبته من خطايا .

هذا مجمل رأى ابن سينا فى تعريفه للنفس وطبيعتها . ونلاحظ أن رأيه هذا كان خليطا بين رأيى أفلاطون وأرسطو ، يقترب من الأول ويستعد عن الثانى عندما يرى أن أراء أرسطو حول طبيعة النفس وعدم استقلالها عن البدن ستؤدى حتما إلى القول بفنائها وعدم خلودها ، ولكن ابن سينا لم يجد حافزا يحفزه إلى البحث عن تعريف جديد للنفس ، فهو قد احتفظ بالتعريف الأرسطى وفهمه فهما يتفق مع العقيدة الإسلامية .

* * *

(ب) عند ابى البركات :

يبدأ أوحد الزمان باستعراض وشرح أشهر التعريفات التى قدّمها القدماء للنفس ثم ينقدها ويقدم تعريفاً خاصا لها ، والقدماء عنده هم الفلاسفة اليونان ومن حذا حذوهم من الفلاسفة المسلمين على السواء . وهو يبدأ بالتعريف الأرسطى للنفس ثم يتلوه بالتعريف الأفلاطونى ويذكر أن التعريف الأرسطى أشهر .

يقول ابن ملكا : " قد كان الذين حدُّوا النفس من الأقدمين قالوا إنها كمال أول طبيعى لجسم آلى " . ويأخذ فى شرح مغزى هذا التعريف فيقول إن الكمالات هى الأشياء التى إذا كانت موجودة لأشياء أخرى وحاصلة لها كانت بها على حال تمام وكمال . وإذا كانت غير موجودة لها كانت بذلك على حال نقص فتكون النفس عندهم شيئاً إذا كان لبدن ما كان بهذه الصفة أعنى على حال كمال وإذا لم يكن كان على حال نقص " . ثم يتابع التعريف فى قوله " كمال " أول " فيقول إن الكمالات منها أولية الحصول والكون لما هى له وليس كونها له عارضا وتابعا ،

ومنها ثانية الكون وعارضة وتابعة لكون تلك الأوائل كالمصباح فى البيت الذى كونه فيه كون أول وكون ضوئه فيه كون ثان وتابع لكون الأول وعارض له . والنفس من الكمالات البدنية التي كونها فيه كون أول لا كون ثان " . ثم يتابع التعريف فى قوله : " كمال أول طبيعى " فيقول إن من الكمالات ما هو صناعى حاصل بفعل الإنسان كالتشكيلات الصناعية وما ماثلها ومنها طبيعى غير كائن بفعل الإنسان كالألوان والأشكال الموجودة فى أجسام النبات وأعضاء الحيوان .... والنفس من الكمالات الطبيعية لا الصناعية " . ثم يتابع التعريف فى قوله " لجسم آلى " فيشرح المقصود بكلمة إلى قائلا إن الأبدان منها المستعد بمزاجه لحلول النفس به ، ولتقبل الكمالات الذى تجلبه معه له ومنها غير المستعد . والنفس ليست كمالا طبيعياً إلا للمستعد بآلاته من الأبدان على أشكال وأمزاج صالحة لذلك لا لغير المستعد منها ، ولذلك يقال عوض قولهم آلى ذو حياة بالقوة : كمال أول طبيعى لجسم ذى حياة بالقوة " .

ثم يقدم بعد تعريف أرسطو السابق للنفس تعريف أفلاطون لها . فيقول : " وقال قوم آخرون من القدماء فى حدّ النفس إنها جوهر غير جسمانى محرك للبدن ويعنون بغير الجسمانى إنها ليست بجسم ولا ما هو متقدم فى وجوده بالجسم كالأعراض بل له إمكان وجود بنفسه مع مفارقة الجسد " .

ثم ينقد التعريفين معا فيقول : إن لفظة النفس إذا قيلت على هذين المفهومين السابقين ، " فإنما تقال لصدق حمل كل منهما على هذا المفهوم بحجة وبيان " . ولذلك فإن هذين التعريفين لا يصلحان كتعريفات للنفس لأنهما يستخدمان حدوداً أكثر تعقيدا من المعرف بحيث أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم إلا بعد لأى وإيضاح إن النفس هى المقصودة بهذا التعريف أو ذاك . يقول أبو البركات : " إن الإنسان حين يفهم من لفظ النفس هذا المعنى قد يكون بحيث لا يعلم هل النفس هى البدن كله أو جزء من أجزائه الباطنة أو الظاهرة يخالفه لطبعه أو

عرض فى البدن أو هل هى جوهر غير جسمانى بل أكثرهم بدل بهذه اللفظة ويستعملها فى مفاوضته دالة على مفهوم بعينه وهو حينئذ لا ينظر ولا يتفكر فى شئ من ذلك :" .

تعريف أبى البركان للنفس :

وبعد أن قدَّم أبو البركات تعاريف القدماء للنفس وشرحها شرح الفاهم قدَّم التعريف التالى لها :

" لفظة النفس إذا أردت لها شرحا بحسب عمومها واشتراكها قلت النفس قوة حالة فى البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل لها بها كماله النوعى وتحفظه عليه " .

ويأخذ بعد ذلك فى شرح ما جاء فى هذا التعريف فيقول :

" قولنا قوة نعنى به الفاعل الذى ليس بجسم ، وقولنا حالة فى البدن للفرق بين النفس وبين أشياء يأتى ذكرها فيما بعد يسمونها عقولا فعالة مفارقة للأجسام . وقولنا فى الأبدان ولم نقل فى الأجسام والأجساد لأننا نعنى بالبدن الجسم الذى هو مستعد بمزاجه وطباعه وشكله وآلاته لحلول النفس فيه ، كما قالوا فى الحد القديم إنها كمال أول لجسم آلى. فإن البدن فى العرف يجري مجرى ذلك للنفس، فإن النفس نفس للبدن والبدن بدن للنفس والنفس المفارقة للبدن لا تسمى نفسا وإن سميت فكما يسمى البدن المفارق للنفس أعنى الميت حيوناً وإنساناً وبدنا وعلى الحقيقة فلا يسمى . وقولنا تفعل فيه وبه للفرق بينها وبين الحرارة مثلا التي تفعل فى البدن ولا تفعل به أى لا تتخذه آلة لفعلها كاليد والرجل للنفس فى البدن ، وقولنا ما تصدر عنه من الأفعال والحركات لأن الأفعال والحركات الإرادية تصدر عن أجزاء النبات وأعضاء الحيوانات وصدورها الأول الحقيقى إنما هو من

النفوس وبها كالقلم يكتب والإنسان الكاتب به وقولنا المختلفة الأوقات والجهات لنفرق بينها وبين الطبيعة التي أفعالها وحركاتها فى كل وقت على سنن واحد وإلى جهة واحدة ، وقولنا بشعور ومعرفة مميزة لها بحبسها نعنى به أن القاصد التارك لجهة دون جهة والفاعل فى وقت دون وقت يشعر ويعرف الفرق بين المقصود والمتروك من الجهتين والمفعول فيه هذا دون هذا من الوقتين والحالتين الموقتتين ، فإن الأوقات من الزمان على ما سبق الكلام متميزة بمتجددات الحوادث من الأحوال ، وقولنا يحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه لم يقل على أنه فصل مميز فى الحد بل معنى مكمل لحقيقة المحدود وأوصافه الذاتية " .

ثم يوضح أبو البركات أن هذا التعريف مشترك يقال على النفس النباتية والحيوانية والإنسانية ، ولكن إذا أريد التخصيص قيل فى النفس النباتية " قوة حالة فى البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه من غير إرادة وروية ، وقيل فى النفس الحيوانية كذلك مع إرادة وروية . وقيل فى النفس الإنسانية كذلك أيضاً مع سعة المعرفة بمعرفة المعرفة والروية حتى يفصل للنطق الذى هو تعريفها لغيرها ما تريد مما تعرف " .

لكن هذا التعريف لا يشفي غليل أبى البركات فى تعريفنا بطبيعة النفس ولذلك نصَّ فى أول النص السابق على أن هذا التعريف ليس إلا شرحاً للنفس بحسب عمومها واشتراكها ، ويعنى بذلك أنه تعريف يصلح مع بعض الإضافات لأن يطبق على كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية جميعاً ، فهو من هذه الناحية فقط تعريف مفيد . لكن به عيبا واضحا هو أنه قد نص على أن النفس قوة حالة فى البدن مع أننا سنري الآن أن أبا البركات فى شرحه لطبيعة النفس الإنسانية حريص كل الحرص على أن يقرر أن النفس جوهر قائم بنفسه موجود لا فى موضوع .

ويبدو أن الذى دفع أوحد الزمان إلى اتخاذ هذا الموقف هو معارضته الشديدة لأرسطو والمشائين . فقد ذهب أرسطو لى أن النفس صورة للبدن ووجود الصورة عنده مكمل لوجود المادة كما أن وجود هذه الأخيرة مكمل للصورة ، ومعنى هذا الكلام أن أرسطو كما أنه يرى أن وجود النفس لازم وضرورى لوجود البدن كذلك فإنه يرى أن وجود البدن ضرورى لوجود النفس . وقد رأينا أن ابن سينا قد افترق عن ارسطو فى هذه النقطة ورأى أن النفس جوهر مستقل من البدن ، إلا أنه رأى مع ذلك أن البدن يدخل فى تعريف النفس كما يدخل البنّاء فى تعريف البناء ، وهذا ما لم يوافق عليه هبة الله ، لأنه من أجل أن يبتعد عن كل احتمال يؤدى إلى اعتماد النفس على البدن فى طبيعتها ، ذهب إلى أنها جوهر موجود لا فى موضوع ، فالبدن عند هبة الله مجرد آلة للنفس ، وليس لنا أن نقول إن النفس موجودة أو حالة فى البدن لأننا إذا قصدنا الدقة قلنا إن النفس توجد لا فى البدن ولا فى أى موضوع آخر لأنها جوهر قائم بنفسه لا فى موضوع .

* * *

٣- روحانية النفس

(أ) عند ابن سينا :

قدَّم ابن سينا عدة براهين لاثبات روحانية النفس ، وسنرى كيف استحقت هذه البراهين نقد ابن ملكا لا لأن هذا الأخير يؤمن بمادية النفس ، بل لأن هذه البراهين بدت غير متماسكة وربما كذلك لأنها أقامت روحانية النفس على أساس غير كاف فى نظر ابن ملكا .

من هذه البراهين التى عوَّل عليها ابن سينا بخاصة والمشاءون بعاملة لإثبات روحانية النفس ما يلى :

١- تصدر من الإنسان حركات غير قسرية ولكنها مضادة للطبيعة ، وذلك كأن يمشى الإنسان على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه يدعوه إلى السكون ، أو كالطائرة الذى يحلق فى الجو بدل أن يسقط بفعل الجاذبية على الأرض . وهذه الحركات المضادة للطبيعة تستلزم محركا خاصا زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس .

٢- إن القوى الجسمانية إذا أصاب موضوعها الذى هو البدن آفة لحقها الضرر . أما القوى العقلية فلا تتأثر بما يصيب البدن من آفات . فلابد أن تكون طبيعة هذه القوى مغايرة للقوي الجسمانية المادية .

٣- إن القوى الجسمانية لا تدرك ذواتها وآلاتها اللهم إلا على سطح مرآة ، فى حين أن النفس تدرك ذاتها وتدرك إدراكها أيضا . فلابد أن تكون ذات طبيعة مغايرة لطبيعة القوى الجسمانية .

٤- من المشاهد أن القوى الجسمانية تضعف بتقدم السن ، وتتأثر بالمجهود فقوة الإبصار مثلا تضعف فى الشيخوخة والقراءة الطويلة تضعفها وتجهدها ،

وعلى العكس من ذلك فإن القوى العقلية تقوى فى الشيخوخة الأمر الذى يدل على انتمائها إلى طبيعة مختلفة عن طبيعة الجسم وقواه .

٥- لو كانت النفس العاقلة قوة جسمانية لحلت معقولاتها فى الجسم الذى هو محلها ولأدى هذا إلى عجزها عن إدراك المتقابلات والأضداد . أما والنفس قادرة على إدراك الأضداد ، فلابد أن تكون غير جسمانية .

* * *

(ب) عند ابى البركات :

قام أبو البركات بالرد على هذه الحجج فرفضها جميعا باستثناء الحجة الأخيرة التي قال عنها : " لا بأس بها " . وهذه الحجج التي قدَّمها ابن سينا والمشاءون ليثبتوا بها روحانية النفس تؤيد وجهة نظر أبى البركات لأنه هو الآخر ممن يؤمن بروحيتها . إلا أنه ليس ممن يقبل الأمور على علاتها .

١- فالحجة الأولى بادية الضعف إذ أن الجسم الذى يضاد الطبيعة العامة بحركته أو بارتفاعه فى الفضاء قد يكون فى طبيعته الخاصة بجمسه ما يسمح له بهذه الحركة أو بذلك الارتفاع ، وليس هذا دليلا على أن له محرك من ذاته مختلف عن جمسه . وما أكثر ما نعرف اليوم عن أجسام ترتفع فى الفضاء بل وخارج الفضاء (وهى الصواريخ) دون أن يكون هذا دليلا على أن لها نفسا .

٢- والحجة الثانية التي تقول بأن القوى العقلية مختلفة عن القوى الجسمانية لأنها لا تتأثر بآفات البدن بينما تتأثر هذه الأخيرة . يرد عليها أبو البركات هكذا : " إن القوة العقلية كذلك أيضاً تستضر أفعالها بأمراض البدن كما يضعف الرأى والتفكير والروية فى الأمراض البدنية " .

٣- والحجة الثالثة التي تقول بأن القوى الجسمانية كقوة الإبصار مثلا لا تدرك ذاتها اللهم إلا على سطح مرآة فى حين أن النفس تدرك ذاتها وتدرك موضوع إدراكها يرد عليها أبو البركات قائلا : " جوابها أن هذا الإدراك إن كان من المدرك للمدرك بغير واسطة فلا القوة الباصرة ولا العقل يدركان آلتيهما . وإن كان بواسطة فالعقل يدرك أليته ويعرفها بعلم فيه حدود وسطى ودلائل هى الوسائط فى العلم ، العين أيضاً تبصر ذاتها بل القوة الباصرة تبصر العين التى هى آلتها بواسط المرآة " .

٤- والحجة الرابعة التى تقول بضعف القوى البدنية بتأثير الجهد وفى الشيخوخة وبقوة القوى العقلية يرد عليها أبو البركات على هذا النحو " جوابها أن تسليم الدعوى لا يثبت الغرض المطلوب . فإن لكل قوة مزاجا يوافقها يقوى به فعلها ، فلا عجب أن تقوى من البدن قوة مع ضعف أخرى كما يقوى السمع والحفظ فى الأعمى وتضعف الشهوة بقوة الغضب والغضب بالشهوة . فلعل المزاج الشيخوخى موافق لهذه القوة أكثر من موافقة غيره ولعل الرياضة والتعاليم الحاصلة فى طول العمر تجتمع لها ويتبع ضعفها فيما بعد مع تزايد ضعف البدن وقواه " .

٥- أما الحجة الخامسة التى تقيم روحانية النفس على أساس أن النفس العاقلة لو كانت قوة جسمانية لحلت معقولاتها الجسم الذى هو محلها ولعجزت عن إدراك المتناقضات فيعلق عليها أبو البركات بقوله : " إنها لا بأس بها فإن الأجسام وما يحلها من الأضداد والمتقابلات لا يجتمع فى الموضوع الواحد منها الضدان معاً والنفس تجمع صورتيهما فتحكم فيهما وتقيس إحداهما (صحة أحدهما) إلى الأخرى (صحة الآخر) " .

ولعل السبب فى أن هذه الحجة الأخيرة هى الحجة الوحيدة التى بدت معقولة فى نظر أبى البركات أنها بدأت من النفس ولم تبدأ من الجسم . فكانت دليلا

حقيقيا على روحانيتها وتصويراً صادقا لطبيعتها . أما الحجج السابقة فمنطقها كلها يقول إن النفس ليست مادية لأن الجسم أو قواه توصف بكذا والنفس لا توصف بهذا الوصف ، فلابد أن تكون روحانية . وهذه النتيجة ليست حتمية إذ قد توصف النفس بما لا يوصف به الجسم ولا يؤدى هذا بالضرورة إلى إثبات روحانيتها . هذا فضلا عن أن هذه الحجج وضعت الجسم نصب عينها ، وبدأت به فلم تستطع أن تتخلص من شبحه ، ومن هنا جاء تهافتها وعدم إقناعها .

وذلك فقد حرص أبو البركات فى الحجج التي أدلى بها لاثبات روحانية النفس أن يبدأ من إمكانيات النفس ومن طبيعتها ، ولا من البدن وبرهان الضد . من ذلك مثلا قوله ، وهذه أقوى الحجج فى نظره ، " إن النفس قادرة على إدراك الكلى وقادرة على العلم بالكلى المجرد مما يحل ويكبر عن أن ينتقش فى لوح البدن ويتصور فيه " . ومن ذلك قوله إن النفس تدرك السماء على بعدها وشكلها ومقدارها والبدن لا يسعها ولا ينتهى إليها وذلك تحفظ من المذكرات ما يكبر أقل قليل منه ويعظم عن أن يقال فى البدن ... وفى النفس من صور المحفوظات على كثرتها بأقدار وأشكال ما يعظم أحدها عن أن يقال إنه فى البدن " .

* * *

٤- أساس تقسيم النفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية

(أ) عند ابن سينا :

فرَّق ابن سينا بين ثلاث نفوس رئيسية هى النباتية والحيوانية والإنسانية ، وذكر أن بينها نوعاً من التدرج ، تبدأ من الأعم تتلوها الأقل عمومية تتلوها الأخص . فالنفس النباتية أعم من الحيوانية والإنسانية لأنها توجد فى النبات والحيوان والإنسان بقواها الغاذية والنامية أو المنمية . والحيوانية توجد فى الحيوان والإنسان بقوتيها المحركة والمدركة . أما الإنسانية فهى أخص النفوس جميعاً لأنها توجد فى الإنسان فقط . يقول ابن سينا فى مبحث عن القوى النفسانية : «القوى النفسانية مترتبة بحسب اعتبار العموم والخصوص على ثلاث مراتب : أولها تعرف بالقوة النباتية لأجل اشتراك الحيوان والنبات فيها وثانيها تعرف بالقوة الحيوانية وثالثها تعرف بالقوة المنطقية » .

هذا هو الأساس الذى فرق به ابن سينا بين نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس ناطقة أو إنسانية . وهذا الأساس هو الذى نجده عند بقية الفلاسفة الإسلاميين .

* * *

(ب) عند أبى البركات :

لكن أبا البركات اختار أساساً مختلفاً ، ونعنى به مقدار الشعور الحاصل عليه كل من هذه النفوس الثلاث . ومن الطبيعى أن تكون النفس النباتية أدناها من هذه الناحية ، تتلوها الحيوانية ، تتلوها الناطقة التي تمثل فى هذه الحالة أرقى النفوس جميعاً ، فأساس التفرقة بين النفوس عند ابن سينا هو العام والخاص والاتجاه من الأعم إلى الأخص . وأساس التفرقة عند أبى البركات هو عدم الشعور والشعور والإتجاه فى هذا من الأضيق إلى الأوسع أو من الأدنى

إلى الأرقى أو من الأقل إلى الأكثر شعوراً ، فهو إذن عكس الاتجاه عند ابن سينا . عند هذا الأخير اتجاه إلى الضيق وعند أبى البركات اتجاه إلى السعة . يقول أبو البركات : النباتية منها تشعر بأفعالها شعوراً ما وتعرف مقاصدها التى تتوجه إليها وتتوخاها بحركتها معرفة ما ولا تشعر بعشورها ولا تعرف معرفتها كما قلنا . والحيوانية تشعر شعوراً أكثر وتعرف معرفة أتمّ فتشعر بشعورها وتعرف معرفتها وتفعل بحسبها . والإنسانية تشعر شعوراً أكثر من شعورها وتعرف معرفة أتم فتسع معرفتها الأشياء الكثيرة ... حيث تعرف المعرفة بها وتعرف المعرفة بالمعرفة والحكم والقول بحسب المعرفة ومنه النطق والمفاوضة ، (ج ٢ ، ص ٣٠٣) .

فالنفس النباتية تفعل فى الأبدان بغير معرفة أو إرادة ، والحيوانية بمعرفة وإرادة والإنسانية الناطقة بمعرفة وإرادة كالحيوانية وتزيد عليها معرفة المعانى الكلية والنطق .

وثمة نقطة رئيسية تفصيل بين ابن سينا وأبى البركات فى تصور كل منهما لهذه النفوس ، فالاختلاف بين هذه النفوس عند أبى البركات ، اختلاف بالجوهر والنوع لا بالأشد والأضعف . والأمر بخلاف ذلك عند ابن سينا ، فعندما يقول إن النفس النباتية أعم النفوس جميعاً فإنه يعنى أنها موجودة بقواها الغاذية والنامية ليس فقط فى النبات ، بل فى النبات والحيوان والإنسان جميعاً ، ويعترض عى ذلك أبو البركات ويقول إن النفس النباتية خاصة بنوع واحد فقط هو النبات ، ولا تتعداه إلى غيره لأن النفس ليست مجرد مجموعة من القوى بل لابد أن يشيع فيها قدر ما من الشعور ، ولأن القوى التى لا تستند إلى الشعور لا يمكن أن تُسمى قوى نفسانية . وإذا طبقنا هذا الكلام على ما يقوله ابن سينا من وجود النفس النباتية ليس فقط فى النبات بل فى الحيوان والإنسان كذلك ، لكان

الإنسان منا يشعر بما يصدر من نشاط لقوى هذه النفس ، وأهمها القوة الغاذية والقوة النامية أو المنمية ، لكن الأمر بخلاف ذلك . يقول أبو البركات :

« ما من أحد يشعر بتغير الغذاء فى معدته فى أكثر الأحوال ، فكيف أن يشعر بكيفية ذلك التغير . فكيف بالذى فى الكبد ، بل والذى فى العروق على كثرتها والذى فى واحد واحد من الأعضاء الظاهرة وكان يلزم من هذا أن نشعر بجزء من أبداننا التي تتصرف قوانا فى تغذيتها كالعروق والأعصاب والأغشية والرباطات حتي لا يخفي علينا شئ أوضاعها ولا من أشكالها ومنافعها وكنا نستغنى عن تعب التشريح وما نعرفه منه بالحدس والتجربة ، فهذه حجة بالغة فى أن القوى الطبيعية غير القوى الإدراكية . (ج ٢ ، ص ٣١٣) .

قد يعترض ابن سينا على هذا قائلا : من ينكر أن الإنسان منا فيه قوة غاذية ونامية ؟ وإذا كنا قد اتفقنا على أن القوتين الغاذية والنامية أهم ما يميز النفس النباتية ، فلا بد أن يؤدى هذا إلى نتيجة حتيمة وهى : أن الإنسان يحتوى على النفس النباتية ، لكن أبا البركات لا يوافق على هذا بتاتاً ، فالعبرة ليست فى وجود هذه القوى فى الإنسان ، بل - ما دمنا نتحدث عن الإنسان فإن العبرة تكون فى شعور الإنسان بنشاط هذه القوى . وعدم شعور الإنسان بنشاط هذه القوى يحتم علينا إخراجها من حيز النفس الإنسانية على الرغم من وجودها وقيامها فى الإنسان . فليس كل ما يوجد فى الإنسان ويجرى فى داخله يتبع القوى النفسانية الإدراكية ، بل علينا أن نفرق منذ الآن فى داخل الإنسان نفسه بين قوى طبيعية وقوى إدراكية نفسانة ، لكن إذا كنا قد أخرجنا القوى الغاذية والنامية من نطاق النفس الإنسانية فليس معنى ذلك أنه لا توجد نفس خاصة بها . فالنفس النباتية خاصة بهذه القوى . والاختلاف بين النفس النباتية والنفس الإنسانية اختلاف جوهرى .

ومما يدعم القوى بأن الفروق بين كل نفس من هذه النفوس فروق فاصلة وأن الاختلاف بينها اختلاف بالجوهر والنوع أن البغدادى يلفت أنظارنا إلى أن النبات خال من القوى الحساسة والمتحركة الموجودة فى الحيوان وأن هذا الأخير يفتقر إلى القوة الوهيمة الموجودة فى الإنسان . وكمثال لهذه الحالة الأخيرة «الفراش يعشق النار لإضاءتها ونورها فيلقى نفسه إليها ويتأذى بحرها فيتباعد عنها بعد لذعها له ثم يعود إليها مرة ثانية ناسيا لما آله منها ولا يزال كذلك حتى يحترق . فما ذاك إلا لأنه لم يحفظ معنى ولا صورة ولا يتذكر . وما لا يحفظ فلا يتصرف فى المحفوظ كما قيل ولا متصرف عنده ولا مافيه وبه التصرف فليس له القوة المتخيلة ولا الوهيمة المذكورتان » (ج ٢ ، ص ٣١٣) .

ولهذه النظرة نتائج بعيدة المدى فالبغدادى يرى هنا أن يقيم فواصل بين النفس الناطقة أو العاقلة والنفس الحيوانية وبين هذه الأخيرة والنفس النباتية . وفى هذا تصحيح للأساس الذى أقام عليه ابن سينا علم النفس . فابن سينا ارتكب خطأ فاحشاً عندما نظر إلى النفس الناطقة أو النفس الإنسانية على أنها مبدأ للعقل ومبدأ للحياة وقد كانت هذه النظرة المزدوجة لوظيفة النفس العاقلة مصدر كل الاضطراب الذى تعانيه نظرية ابن سينا فى النفس ، فوظيفة النفس – كما هو مقرر الآن – قاصرة على التفكير والظواهر العقلية أما الحيوانية فهناك إجماع اليوم على تفسيرها تفسيراً ديناميكياً أو آلياً ، وأبو البركات قد سار فى هذا الطريق الحديث حين ذهب إلى أن الفروق بين النفوس فروق « بالجوهر والنوع » وحين رأى أن ما يجرى فى داخل الإنسان من نشاط حيوى أدنى إلى أن يضاف إلى ما يسميه بالقوى الطبيعية « من إضافته إلى القوى الإدراكية » .

* * *

٥- العلاقة بين النفس الإنسانية وقواها

(أ) عند ابن سينا :

عُنى ابن سينا بدراسة قوى النفس المدركة فقسمها إلى قسمين : قوى تدرك من خارج وقوى تدرك من داخل . أما المدركة من خارج فهى الحواس : البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وهو يعين لكل حاسة مكانها من البدن ، فالبصر فى العصبة المجوفة من العين والسمع فى العصب المفترق فى سطح الصماخ والشم فى زائدتى مقدم الدماغ والذوق فى العصب المفروش على جرم اللسان واللمس قوة منبثة فى جلد البدن كله . وهذه القوة جنس لأربع قوى تتحكم الأولى فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين اليابس والرطب والثالثة فى التضاد الذى بين الصلب واللين والرابعة فى التضاد الذى بين الخشن والآملس .

هذا عن مكان كل حاسة . أما عن طريقة إدراك كل حاسة فيقدم لنا ابن سينا بصددها تفسيرا ماديا علميا فعصب السمع ، كما يقول فى النجاة - يدرك صورة ما يتأدى إليه بتموج الهواء المضغط بين قارع ومقروع ومقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت بتأدى إلى الهواء المحصور الراكد من تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع . وأعصاب اللمس تدركما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره فى المزاج أو الهيئة وهكذا لحال فى سائر المحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس وتنطبع فيها فتدركه القوة الحاسة .

هذا فيما يتعلق بالقوى المدركة من خارج . أما القوى المدركة من باطن فقد قسَّمها ابن سينا إلى قسمين : قوى تدرك صور المحسوسات وقوى تدرك معانى المحسوسات والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هو الشئ الذى

تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا . لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه إلى النفس ، أما المعنى فهو ما تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا .

ومن القوى التى تدرك صور المحسوسات الحس المشترك وهو قوة مرتبة فى أول التجويف من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس ، والقوة المصورة وتوجد أيضا فى التجويف المقدم من الدماغ لكن لا فى أوله بل فى أخره ، وهى تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات . أما التجويف الأوسط من الدماغ فيوجب فيه قوة المخيلة وقوة الوهم . المخيلة فى أوله والوهم فى نهايته . والخيال يؤلف المدركات الحسية فيجمع بعضها مع بعض ويفصل بعضها عن البعض الآخر . أما الوهم فيدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية . أما التجويف المؤخر أو الأخير من الدماغ فتوجد فيه القوة الحافظة الذاكرة .

لكننا نعلم أن أخص خصائص النفس هو التفكير ، فأين التفكير من كل هذه القوى أو الوظائف التى للنفس ؟ النفس المفكرة أو ذلك الجزء من النفس الذى يتبعه التفكير هو الذى يطلق عليه ابن سينا اسم العقل . وهو يمثل القوة النظرية للنفس . أما القوة العملية للنفس فيندرج تحتها جميع القوى التى تحدثنا عنها حتى الآن . وهذه القوة العملية التى للنفس اتجاها إلى ما هو أدنى منها وهو البدن ، فتنفعل بأحاسيسه أو تكون فاعلة منظمة لها . أما القوة النظرية التى لها وهى ليست شيئا آخر إلا العقل فاتجاها إلى أعلى ، إلى العقل الفعال الذى يهب الصور العقلية والمعانى . يقول ابن سينا " النفس الإنسانية كما يظهر بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس إلى جنبتين : جنبة هى تحته وجنبة هى فوقه ، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة ، فهذه القوة العاقلة

هى القوة التى لها بالقياس إلى الجنبة التى دونها وهو البدن وسياسته ، وأما القوة النظرية فهى القوة التى له (ونلاحظ هنا أنه قال القوة التى له أى اللعقل بينما قال فى العبارة السابقة القوة التي لها أى للنفس) بالقياس إلى الجنبة التي فوقه لينفعل ويستفيد منه بقبل عنه " (النجاة - القسم الثانى ، ص ٢٦٨) .

ولنرجئ الآن الحديث عن ذلك الجزء من النفس المسمى عقلا لنعود إلى مناقشة ابن سينا فى كل هذه القوى التي قدمها للنفس الإنسانية توطئة لعرض نقد ابى البركات لها .

والسؤال الذى يقفز إلى الخاطر بعد قراءة كل ما كتبه ابن سينا عن هذه القوة وعن ذلك التجاويف من الدماغ التي تقبع فى كل منها قوة من القوى هو : أين النفس من هذه التجاويف ؟ لا ندرى . فالذى يقرأ كلام ابن سينا عن قوى النفس يخرج من قراءته مقتنعا بأن هذه القوى قد حلت محل النفس وأن هذه الأخيرة قد اختفت من المسرح . ثم ما السبيل إلى وحدة النفس بعد كل هذه الوظائف المتعددة التى حرص ابن سنيا على أن يعين لكل وظيفة منها جزءا من الجسم وقسما من تجاويف المخ ؟ لقد تابع ابن سينا بوزيدونيوس وجالينوس فى الفسيولوجيا التى قدّماها وذهبا فيها إلى أن المخ عبارة عن مناطق نفوذ مستقلة كل منطقة منها تقوم بعمل خاص . وأقل ما يقال فى هذه الفسيولوجيا أنها تصور النفس الإنسانية تصويراً غير صحيح باعتبار أنها مجموعة من القوى المبعثرة التي لا يجمعها رابط . وهذا هو ما دفع أبا البركات إلى الوقوف فى وجه هذه الصورة المشوهة للنفس الإنسانية .

* * *

(ب) عند أبى البركات :

يبدأ أبو البركات حديثه عن الإدراكات الحسية فيعرِّف الإدراك على هذا النحو : " يقال الإدراك لمحصول الإبصار ومحصول السمع ومحصول الشم والذوق واللمس " . والإدراك عند أبى البركات إضافة من الذات أو من النفس : " فنحن نعلم أن وجود كل واحد من المدرِك والمدرَك غير كاف فى وجود الإدراك وحصوله . ولو كفى لكانت النفس الإنسانية التى من شأنها ذلك تدرك كل موجود من شأنها إدراكه ولا تخفى عليها خافية ولا تعزب عنها حال من أحوال الموجودات فى الأرضين والسموات فى وقت من الأوقات " (٣٢٣) .

ويتصفح ابن ملكا الإدراكات الحسية كلها . فيقول مثلا فى الإبصار إنه يتم نتيجة لشعاع مخروطى نورى خارج عن البصر ويلاقى الشئ المرئى . والإدراك بالسمع " قد قيل فيه إنه يكون بقرع الأجساد بعضها لبعض إذا تموج عنها الهواء بقوة الجسمين المتصادمين فتأدت فيه أشكال التمويج الحاصل من ذلك القرع إلى تجويف الأذن ... ولم ينته إلينا فيما قيل ما يخالف هذه فنعتبره " (ص ٣٢٩) . وحس اللمس عند أبى البركات يكون بجميع سطح البدن ولكنه لا يتم إلا بانفعال العضو اللامس عن الشئ الملموس انفعالا تنتبه به النفس على إدراك الكيفية التي فى الملموس " (ص ٢٣٨) . والأمر شبيه بهذا فى الذوق الذى يقول عنه البغدادى إنه لمس مخصوص بآلة فعالة فى أجزاء الملموس ... وهذه الآلة هى " اللسان المستعين بالريق المتكيف الحرارة الغريزية المظهرة لما استبطن من كيفيات أجزاء الملموس فينفعل عنها انفعالا لمسيا هو الذوق " (ص ٣٢٩) . وشبيه به أيضا حس الشم الذى ينظر إليه أبو البركات على أنه هو الآخر لمس مخصوص بآلة الشم وهى الأنف .

ولكن المهم فى هذا كله هو حصر أبى البركات فى كل إدراك من هذه الإدراكات على أن يبين لنا أننا إذا أبصرنا شيئا مثلا فإن النفس هى التى تبصر

ولكن بالعين . وهكذا الحال فى سائر الإدراكات ، يقول ابن ملكا : " إن المبصر من الإنسان نفسه التي هي ذاته التى يشعر بها شعوراً لا يرتاب به إنها هى التى أبصرت ولكن بالعين ، وسمعت ولكن بالأذن " (ص ٣٣٣) . ويقول بعد شرحه للإدراك اللمسى ليس المدرك بالإدراك اللمسى إلا المدرك بالإدراك البصرى والسمعى وهى النفس الإنسانية ولا واسطة لها سوى الآلات المعينة من العضو والروح على أمزجتها وأشكالها " (ص ٣٣٨) . والروح التى ورد ذكرها هنا فى هذا النص هى الروح الحيوانى التى قامت عليها فسيولوجيا القديمة كلها وهى عبارة عن اجسام بخارية لطيفة تتدفق فى الأعصاب وتنتشر فى الجسم جميعه مبتدئا من القلب وتمتد إلى سائر الأطراف . والحديث عن هذه الأواح الحيوانية نجده عند الفارابى وابن سينا وأبى البركات وسائر الفلاسفة الإسلاميين والمسحيين فى العصور الوسطى بل نجد أن أثره قد امتد حتى ظهور ديكارت .

ليست الحواس إذن أو قوى النفس المدركة من خارج إلا مجرد وسائط فقط أو أدوات تستعين بها النفس ليتم الإدراك الحسى : وعلينا أن لا ننظر إليها هذه النظرة ، أى علينا أن لا ننسى مطلقاً أن النفس هى المدركة عن طريق العين والأذن ... الخ . ومن أجل ذلك حرص أبو البركات على تنبيهنا دواماً إلى أن النفس وراء كل هذه الإدراكات وتلك الأدوات ، الأمر الذى نفتقده فلا نكاد نجده عند ابن سينا ؛ فابن سينا يمر على هذه النقطة مروراً عابداً ويدع القارئ يفهم أن الذى يبصر هو آلة الإبصار وأن الذى يصمع هو الأذن ... الخ . وقد نلتقى عنده هنا أو هناك بنص يتمشى مع أقوال أبى البركات ويؤكد فيه أن النفس هى التى تدرك وليست العين أو الأذن ... الخ ، ولكن يجب أن لا تخدعنا مثل هذه النصوص عن حقيقة التفكير السينوى . إذ يجب أن نذكر دائماً أن ابن سينا لم يستطع أن يتخلص تماماً من نظرة أرسطو إلى النفس باعتبارها صورة للبدن

وإلى البدن باعتباره مادة لتلك الصورة . فأرسطو قد ذهب إلى أن وجود المادة بالنسبة إلى الصورة لا يقل فى ضرورته عن ضرورة وجود الصورة بالنسبة إلى المادة أى أن كلا منهما متمم لوجود الآخر . وإذا طبقنا هذا الكلام على النفس والجسد لقلنا إن الجسد عند كل من أرسطو وابن سينا لا يقل فى ضرورته بالنسبة إلى النفس عن ضرورة وجود هذه الأخيرة بالنسبة له . ولهذا كله فإن حقيقة النفس تختلفى فى غضون حديث ابن سينا عن وقاها ، وعندما نقرأ لابن سينا كلامه فى قوى النفس نشعر بأن هذه القوى ليست مطايا أو أدوات للنفس بل نشعر أن هذه القوى قد حلت محل النفس وضارعتها فى الأهمية .

والأمر بخلاف ذلك عند أبى البركات ؛ إذ أننا نقرأ لديه عدة توكيدات صريحة بأن النفس هى المدركة الحقيقية وأنها تتخذ أعضاء الحس مجرد وساطات وأدوات للإدراك فحسب .

هذا الاختلاف بين الفيلسوفين اختلاف جوهرى يمثل حجر الزاوية فى مذهب كل منهما . فابن سينا يرى أن المعقول لا يمكن أن يقف وجهاً لوجه أمام المحسوس لأن الوحدة لا يمكن أن تلتقى التقاء مباشراً بالكثرة من غير أن يؤدى هذا إلى أن تفقد وحدتها . ومن أجل ذلك نراه يؤكد أن النفس جوهر حال فى البدن ونراه شديد الاهتمام بالبحث عن المتوسطات التي تمنع التقاء المعقول بالمحسوس . يبحث عنها هنا فى موضوعنا هذا عندما يسهب فى الحديث عن قوى النفس وتكون هذه القوى بمثابة المتسوطات التي تمنع اللقاء المباشر بين النفس بمعقولاتها والعلام والمحسوس . وسيبحث عنها كذلك فى حديث عن الخلق وتقليده الفارابى نظرية الصدور . فالواحد لا يمكن أن يلتقى بالكثرة وجهاً لوجه ، ومن أجل ذلك كانت نظرية الصدور التي ذهبت إلى أن الكثرة لا يمكن أن تصدر عن الوحدة وإلى أن ما يصدر عن الوحدة واحد مثله هو العقل الأول ويستمر صدور العقول حتى نصل إلى العقل الفعال وهو حلقة الإتصال بين عالم العقول

وعالم الكثرة . أما هبة الله فقد رأيناه يقول عن عمد إن النفس جوهر لا فى موضوع لكيلا يجعل للبدن وأعضائه أى دور فى عملية الإدراك . ولكى يصبح مركز الثقل كله فى النفس . ورأيناه كذلك يرفض الاهتمام بقوى النفس المدركة من خارج لأن الاهتمام بها سيؤدى أولا إلى أن تفقد النفس وحدتها وسيشعرنا ثانياً أن النفس تخشى مواجهة الكثرة الحسية خوفاً على وحدتها مع أنها تستطيع ذلك دون أن يعترى وحدتها أى تصدع . يقول ابن ملكا :

" قالوا إن هذه النفس الإنسانية لا تدرك المحسوسات بذاتها ولا تشافه الأجسام وأحوالها بذاتها بل إنما تدرك وتحرك بواسطة هذه القوى . أما الإدراك فبما ترفعه هذه إليها كما يرفع أصحاب الأخبار الأخبار إلى الملك المترفّع عن الدخول بين العوام والسفلة . وأما التحريك فبأن تأمر هذه القوى به كما يأمر الملك أعوانه " (ج ٢ ، ص ٣٣٧) .

وفى حديثه عن القوى التي اخترعها الفلاسفة لتقوم بين النفس والمحسوسات نجده يرفضها قائلا : " هلا كانت هى النفس التى تشعر أنها أدركت لا محالة وتستغني عن هذه الوسايط المتوسطة فيما لا وساطة فيه أعنى المدرك وإدراكه " (ص ٣٣٧) .

هذا فيما يتعلق بقوى النفس المدركة من خارج . والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بقوى النفس الباطنية . فقد قسمها ابن سينا كما رأينا إلى قوى توجد فى التجويف الأمامى وأهمها الحس المشترك وقوى توجد فى التجويف الأوسط وأهمها الخيال وقوى توجد فى التجويف الخلفى وأهمها الحفظ . وأبو البركات يوافق على هذه التقسيمات لأنها تقسيمات اعتبرها - على حد قوله - " المشرحون والمجربون من المعبرين المعتبرين " (ص ٣٥١) .

ولكنه لا يفهم من هذه القوى إلا أنها أدوات للنفس فحسب ولا يفهم أية قوى منها على أنها هى التى يكون بها الإدراك أو على أنها المدركة . فالفلاسفة

المشاءون وعلى رأسهم ابن سينا يقولون عن الحس المشترك مثلا إن فيه تنتقش الأشكال والأمثال والصور ذات المقادير العظيمة حتى يستطيع الذهن أن يلحظها مع غيبة الأشخاص المحسوسة . ويتساءل أبو البركات : " كيف ترتسم فى هذه الجزء الصغير ألوف من هذه المقادير ، وكيف تنتقش فيه بلدة على قدرها وجبل على عظمه ؟ ولما استحال هذا فى العين فى شكل مما تراه العين شيئا بعد شئ فهو بالاستحالة ها هنا أولى فى المدركات الكثيرة معاً . فكيف وتجتمع فيه أصناف المدركات من الألوان والأشكال والحرارة والبرودة والصلابة واللين وأصناف الطعوم والأرايح وينتقل فى أقصر زمان من إدراك شئ إلى إدراك ضد " (ج ٢ ، ص ٣٤١) .

وكذلك الحال فى قوة المخيلة والقوة الحافظة الموجودتين فى التجويفين الأوسط والخلفى : " فلا يكون فيه التمثل والانتقاش حتى يكون خازناً حاوياً لجميع ما يحفظة الإنسان من الصور والمعانى فإن ذلك محال أن يسعه جسم بقدر الأرض نكيف هذا الجزء من الروح المذكور " (ص ٣٥١) .

وأبو البركات حريص فى هذا كله على أن لا يجعل قوى النفس تطغى على النفس بحيث ينتهى بنا الأمر إلى إحلال الفرع محل الأصل ، فسواء اتجهنا إلى قوى النفس المدركة من الخارج أو قواها المدركة من الداخل . فيجب أن لا يغيب عن بالنا لحظة واحدة أن هذه القوى أو تلك إن هى إلا وسائل وأدوات يتم بها إدراك النفس للمحسوسات . بل ويجب أن نتذكر أن النفس ليست فى حاجة إلى هذه الوسائط ليتم فعل الإدراك ، لأنها قادرة على هذا الإدراك ولأنها هى المدرك الحقيقى فى حالة القوى المدركة الحسية وفى حالة القوى المدركة الذهنية معاً : يخلص لك من هذا النظر حال القوى المدركة الحسية والذهنية وأنها نفسك التى شعرت بأنها أدركت . لا يزاحمك فيه مزاحم ولا يعرضك فيه معارض " (ج ٢ ص ٣٢٢) .

وبالإضافة إلى هذا فإن أبا البركات يرمي إلى نتيجة أخرى لا تقل فى أهميتها عن النتيجة السابقة . فالمشاءون وعلى رأسهم ابن سينا قد أكثروا من الحديث عن قوى النفس وتعددها وتنوعها وقسموها إلى مناطق نفوذ مستقلة وأضافوا إلى كل منطقة منها فاعلية خاصة بحيث أصبح من العسير فى صورة كهذه أن نتحدث عن وحدة النفس . أما أبو البركات فوحدة النفس عنده حقيقية لا ريب فيها ما دامت النفس هيالمدركالحقيقي فى جميع الحالات الإدراك . استمع إليه فى عبارته القوية يقول :

" لا تخدعن نفسك بأن تقبل أن جزءاً من دماغك يكون خزانة لمحفوظاتك الذهنية أو لوحاً لنقش ما تدركه من ملحوظاتها أو تقبل أن الذي تجده من أفعالك لا تشك فى أنك فاعلها من التحريك والإدراك هى أفعال ذوات أخرى هى غيرك مشاركة لك فى بدنك فإنها إن كانت تفعل وأنت تفعل فأنت بنفسك قيم بالفعل من غير حاجة إليها ولا دليل يدل عليها . وإن كانت هى الفاعلة دونك فكيف ينتسب الفعل إليك ويصدق القول به مع ما تعمله من نفسك علماً أولياً أنك أنت الذى عرفت كذا وفعلت كذا ، أو تعتقد أن ذاتك مجموع أجزاء وكل واحد منها غير الآخر فإن من يفهم هذا ويتصوره ويجوِّزه ويعتقد ليس ممن هذا الكلام له ولهذا الكتاب إليه " (ص ٣٥٤) .

* * *

٦- نظرية المعرفة

(أ) عند ابن سينا :

رأينا فى نص سابق لابن سينا أنه وضع النفس الإنسانية بين جنبتين : جنبة تحتها وهى البدن بأعضائه التى يهيمن بها على العالم الحسى وجنبة فوقها وهي العالم القدسى : عالم المعقولات . والنفس الإنسانية بالقياس إلى هذه الجنبة التي فوقها تسمى عقلا وهو أعلى قوى النفس النظرية ، وإن كانت به قوة استعدادية لتلقى المعقولات الموجودة فى العالم القدسى إلا أنه لا يتصل بها اتصلا مباشراً بل عن طريق العقل الفعال أو واهب الصور . فإدراك النفس الإنسانية لمعقولات العالم القدسى ليس فى رأى ابن سينا إدراكا مباشرا بل هو إداك بالواسطة ، عن طريق ما يفيض به العقل الفعال من صور . كذلك فإن إدراك النفس الإنسانية لما تحتها من محسوسات ليس هو الآخر عند ابن سينا إدراكا مباشرا بل هو إدراك بالواسطة ، عن طريق قواها المختلفة التى تستطيع بها تجريد الإحساس من العوارض المشخصة وانتزاع صورة كلية من الصو المتخيلة .

وللفلسفة دور رئيسى فى عملية الإدراك عند ابن سينا . إذ أنها هى التى تعمل على أن تتطهر النفس مما لحقها بسبب اتصالها بالبدن . وهى التى تعمل على أن تحل وثاق النفس . وهي التى تساعدها فى عمليات التجريد التى تقوم بها ، عن طريق تذكيرها دائما بحياتها السابقة التى كانت تحياها فى عالم المعقولات قبل أن تهبط إلى العالم الأرضى . وعلى ذلك فلكى يتم الإدراك عند ابن سينا لابد للنفس الإنسانية من عمليتين : عملية تجريد المعقول من المحسوس ، وعلمية تذكر النفس لحياتها السابقة فى عالم المعقولات .

فالإدراك أو المعرفة عند ابن سينا تجريد وتذكر وفيض : تجريد النفس للمعقول من المحسوس ، وتذكر النفس للمعانى والمثل التى سبق أن رأتها فى عالم المعقولات وفيض من العقل الفعال أو واهب الصور على النفس . والصفة الرئيسية لهذه المعرفة القائمة على هذه العمليات الثلاث أنها معرفة بالواسطة أى

أنها ليست مباشرة . فالنفس الإنسانية عند ابن سينا حالة فى البدن ، ومخالفة للمحسوس لكنها لا تستطيع إدراك المحسوس مباشرة لأنها بطبيعتها ليست موجهة لإدراك المحسوس بل لإدراك المعقول فقط . ولذلك فإذا أرادت إدراك المعقول لابد لها من أن تجرِّده من لواحقه الحسية لأن هذه اللواحق الحسية تعوق فعل التعقل . فإدراك النفس لهذا المعقول يتم إذن على درجتين أو على دفعتين وليس إدراكاً مباشراً . والنفس الإنسانية كانت تحيا فى العالم القدسى وهبطت إلى هذا العالم الأرضى فكلفها هذا الهبوط كثيراً : نسيت علمها السابق ، لكى تصبح عالمة من جديد لابد لها من استعادة الصور التي كانت قد مرت بها فى حياتها السابقة والمعرفة التي تأتى عن طريق الاستعادة أو التذكر ليست هى الأخرى معرفة مباشرة ، لأن الاستعادة فيها خطوة سابقة على خطوة الإدراك .

والنفس الإنسانية من ناحية ثالثة بعد أن هبطت إلى العالم الأرضى لم يعد من حقها ولا أصبح فى قدرتها أن تدرك المعقولات أو الصور القائمة فى العالم القدسى . وإدراكها لهذه المعانى أو الصور يتوقف على ما يفيض به عليها العقل الفعَّال أو واهب الصور من صور تقشع الحج بالتى تكتنفها فهنا أيضاً معرفة بالواسطة .

والخلاصة أن الإدراك أو المعرفة عند ابن سينا لابد أن تسبقه إحدى هذه العمليات الثلاث أو قد يقوم عليها جميعاً : عملية التجريد وعملية التذكر وعملية الفيض . ولهذا فلا يمكن أن يكون إدراكاً مباشراً . ولننظر الآن فى الإدراك أو المعرفة عند أبى البركات .

* * *

(ب) عند ابى البركات :

قبل أن نتحدث عن نظرية المعرفة عند ابن ملكا ، علينا أن نشير إلى ظاهرة عامة نلتقى بها فى الفلسفة الحديثة والفلسفة الإسلامية على السواء .. فنظرية المعرفة بالمعنى الدقيق لها لم تتضح معالمها فى الفلسفة الحديثة إلا متأخرا على يد الفلاسفة الإنجليز لوك وباركلى وهيوم (فى القرنين ١٧ ، ١٨) . فهم الذين

استطاعوا أن يميزوا بين الذات والموضوع ، وهم الذين بحثوا بحثاً جديداً العلاقة بين الإدراك والوجود وهم الذين اهتموا بنصيب الذات فى عملية الإدراك . والأمر شبيه بهذا فى الفلسفة الإسلامية ؛ إذ أننا لا نلتقى فيها ببحوث جادة فى نظرية المعرفة إلا عند المتأخرين من أمثال الرازى والطوسى ، وعند أول المتأخرين فى الفلسفة الإسلامية وهو ابن ملكا . أما قبل ذلك فكانت أبحاث نظرية المعرفة مختلطة أشد الاختلاط بأبحاثهم فى الوجد ، ولم تكن قد تميزت الذات عن موضوعها بعد .

ولكى نلخص نظرية المعرفة عند أبى البركات نسارع فنقول إنها تقوم - عكس نظرية المعرفة عند ابن سينا تماما - على الإدراك المباشر . فالإدراك عنده لقاء الذات للذات أى لقاء النفس للمدرك أيا كان نوع هذا المدرك سواء كان مدركا حسيا أو عقليا ، سواء انتمى هذا المدرك إلى عالم المحسوسات أو إلى عالم المعقولات أو المثل ، بل وسواء احتل هذا المدرك أحط درجات العالم المحسوس أو أسمى درجات العالم المعقول .

ويقدم أبو البركات لنظريته فى المعرفة بشرح لمعنى الإدراك شرحا فريداً يعبر فى نظرنا عن نقطة تحول تامة فى الفلسفة الإسلامية ، ولا نكاد نعثر على نظرية له إلا فى آخر تطورات الفلسفة المعاصرة عند هوسرل وفلاسفة الظاهرات . بل إن أبا البركات قد بدأ شرحه للإدراك متدرجا من المعنى اللغوى له إلى معناه الفلسفى . وما قدمه فى هذا الباب نلتقى به حرفياً عند فيلسوف معاصر على غاية كبرى فى الأهمية ونعنى به نيقولاى هارتمان ، يقول هبة الله :

" يقال الإدراك فى التعارف اللغوى كما قلنا فيما سلف على وصول طالب متوجه إلى مطلوب مقصود ونيله له فيقال أدركه إذا سار إليه فلحقه . وقد يخص به أن يكون المطلوب هارباً فيتبعه الطالب فيلحقه . وأعم من ذلك على نيل ولحوق عن توجه وطلب . فإن توجه كل واحد إلى الآخر فالتقيا عن قصد منهما لذلك اللقاء ، قيل تلاقيا ووصل كل منهما إلى الآخر وإن كان عن غير قصد سمى

ذلك اللقاء مصادفة . وفى كل وجه منها يقال إدراك ونيل فالإدراك لقاء ووصول من المدرِك إلى المدرَك . ويقال للفهم إدراك أيضاً كما يقال إدراك معنى هذا اللفظ أى فهمه وتصوره ، فمن الإدراك وجود يحاصل بحركه جسمانية ومنه ذهنى حاصل بتوجه النفس من غير حركة مكانية ، وكلاهما لقاء المدرِك للمدرَك الذات للذات . (ج ، ص ٤٩٣) .

فى هذا اللقاء المباشر بين المدرِك والمدرَك تدرك النفس موضوعها فى ضرب من المشاهد تفترق عن المشاهدة الحسية فى أن هذه الأخيرة تدرك بالعين بينما مشاهدة النفس لموضوعها تكون - على حد تعبير أبى البركات - " بعين النفس التى هى ذاتها " (ص ٣٩٩) . ومن الطبيعى أن إدراك النفس لموضوعها فى هذه الحالة لن يكون عن طريق آلاتها ، وهى أعضاء الجسم وقوى النفس المختلفة التى أجهد ابن سينا والفلاسفة المشاءون أنفسهم فى تقصيها بل سيكون إدراكا من غير آله وهذا الإدراك يعبر عنه أبو البركات بقوله إنه كمقابلة المرآة : " لو نالت النفس النفس الذات للذات لا بالجوارح والآلات لرأت فيها ما ترى هى فى ذاتها من هذا كمقالة المرآة للمرآة مثلا :" (ص ٤٠٠) .

هل يبقى بعد هذا أى مبرر للتفرقة بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى ؟ إذا كان كلا الإدراكين يتم عن طريق اللقاء المباشر بين المدرِك والمدرَك فما الذى يدعو بعد هذا إلى التفرقة بين الصورة الحسية والصورة العقلية ؟ لا شئ . ومن أجل هذا ، نرى أبا البركات يوحد بينهما ويجدها فرصة للطعن فى تلك القوى المتعددة للنفس التي اهتم بها الفلاسفة المشاءون اهتماما بالغا حتى أصبحت تمثل حجبا تحجب النفس عن المشاهدة الحقة . وهم قد اخترعوا هذه القوى للفس خشية أن تعاقر النفس العاقلة موضوعا من موضوعات الحس فتتأثر وحدتها بهذه المعاقرة ، وتنال شوائب الحس من صفائها ومعقوليتها أما هو فلم يجد ما يدعوه إلى ذلك . رأى أن النفس قادرة على أن تعاقر موضوعها المحسوس فى شجاعة ، وتشافهه - على حد تعبيره - دون أن تتأثر معقوليتها ووحدتها بهذه المشافهة وتلك المعاقرة .

بل إن أبا البركات قد ذهب إلى أنه إذا كان ثمت خطأ يتهدد وحدة النفس حقا فإن هذا الخطر مصدره تلك القوى للنفس التى أخذ المشاءون يعددونها وأصبحت النفس عن طريقها مهلهلة مجزأة . وهو يقول فى الفصل الذى عقده تحت عنوان " فى أن مدرك العقليات والحسيات فينا واحد بعينه " ما يلى : " ولست أفرق فى هذا الإدراك بين ما يسمونه صورة عقلية وبين ما يسمونه صورة حسية فإنهم قالوا ما قالوه فى ذلك لقولهم فى الأجسام ورفع المقادر والتجزئ عن النفس وغيرها مما هو غير جسم ، وأنا فلم تدعنى ضرورة إلى القول بهذا . وأرانى النظر بطلان ما نسبوه من هذه الصور إلى القوى الجسمانية كما شرحته وكررته وبينته وأوضحته فاستغنيت عن القول بهذا . وما ارتفع لهم هم بما تكلفوه ما أرادوا رفعه عن التجزئة الفرضية والمقادر المختلفة بالصغير والكبير والناقص والزائد لأنهم جعلوها مدركة لما أركته القوى مع إدراك القوى له وبإدراكها له على مقداره لا يتبرأ من هذا الذى قصدوا تبرئتها منه (ج ٢ . ص ٤٠٠ ، ٤٠١) .

لكن هذا التوحيد بين المدرك الحسى والمدرك العقلى يقول به الفلاسفة الماديون والمثاليون على السواء . وتاريخ الفلسفة زاخر بهؤلاء وأولئك جميعاً يجمعهم هذا التوحيد الذى يستغله تارة الماديون لحساب المدرك الحسى وجعلون من المدرك العقلى مجرد صدى للمدرك الحسى ويستغله تارخ أخرى المثاليون لحساب المدرك العقلى ويجعلون من المدرك الحسى مجرد شبح للمدرك العقلى . ترى إلى أى فريق من هذين الفريقين ينتمى أبو البركات البغدادى عندما يوحد بين المدرك الحسى والمدرك العقلى على هذه الصورة الطريفة التى رأينا ؟

لا هذا ولا ذاك . فابن ملكا ليس بالفيلسوف المادى وهذا أمر مقطوع فيه ولا يحتاج إلى مناقشة لأن النفس عنده هى المدركة الحقيقية لكل ما فى الوجود ولأنه ضد القول بقوى النفس وتعددها . ولكن ليس معنى هذا أنه أراد أن يلغى وجود المادة لحساب وجود الذات كما يفعل المثاليون وذلك لأن إدراك الذات للموضوع عند أبى البركات هو إدراك الذات للذات كما رأينا . ومعنى ذلك أنه يريد أن يظل الموضوع محتفظاً بذاتيته وبوجوده ويريد أن يكون إدراك الذات له

إدراك الند للند . وليس أدل على ذلك أى ليس على أن أوحد الزمان لا يريد أن يضحى بوجود الموضوع فى علمية الإدراك من أنه يصرح لنا فى نص رائع أن دائرة الوجود أكبر من دائرة الذات يقول :

" إذا أدرك الإنسان شيئاً من الأشياء بحاسة من حواسه كالبصر والسمع والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف إدراكه قال عن ذلك الشئ إنه موجود وعنى بكونه موجوداً غير كونه مدركا بل كونه بحيث يدرك قبل إدراكه له وبعده وقبل إدراك مدرك آخر له وبعده . فإن الشئ يكون فى نفسه بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده . وتلك الحالة هى التى يسميها المسمّون وجوداً يُقال للشئ لأجلها إنه موجود وهو كونه بحيث يدرك . ثم إن الذهن يتأمل فيعلم أن الإدراك لا تشبث له فى الوجود وإنما هو شئ يكون للموجود فى وجوده من المدرك له وليس هو أمرا للشئ نفسه وإنما كونه بحيث يدرك هو صفته التى له فى ذاته وبذاته . ثم نرى أن من الأشياء ما يدركها مدرك ويعجز عن إدراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذى عجز عن إدراكها فلم يركها قادحاً فى وجودها بل هى موجودة سواء أدركها أو لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يدرك أو لا يدركه بعض المدركين فإن الإدراك ليس شرطاً فى الوجود وإنما الوجود شرط فى الإدراك " (ج ٢ ، ص ٢٠ – ٢١) .

إذن ، ما هو الذى قصد إليه أبو البركات عندما وحّد بين المدرك الحسى والمدرك العقلى ؟ إدراك النفس للشئ عند ابن ملكا ضرب من المكاشفة الصوفية والمشاهدة الروحية التى لا تحتاج النفس فيها إلى وسائط، والنفس فى هذه الحالة تشعر بقوتها فتهجم على موضوعها الشيئى وهى واثقة من أن شيئيته لن تنال من معقولتيها وبأن كثرته لن تؤثر فى وحدتها . وأبو البركات هنا كما نلتقى به فى جميع أجزاء مذهبه من أتباع الأفلاطونية المحدثة إذ أن فلسفة أبى البركات قامت على نقد الفلسفة المشائية وهيأت الجو الفلسفى للظهور التيار الأفلاطونى الإسلامي الذى ظهر واضحاً عند السهروردى واستمر حتى الصدر الشيرازى .

* * *

٧- حدوث النفس

(أ) عند ابن سينا :

النفس عند ابن سينا مخلوقة أو حادثة لا توجد إلا عند وجود البدن فلا يمكن أن توجد سابقة عليه . وذلك لأنها إن سبقته فى الوجود فإما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام ، ولا يمكن أن توجد فى هذه الحالة متعددة لأنها لم تكن قد تخصصت بعد أى أنها لم تكن بعد قد داخلتها الكثرة لأنها فى هذه الحالة ستكون ماهية مجردة والماهية لا تقبل اختلافا ذاتيا ، ولا يمكن كذلك أن تكون النفس فى هذه الحالة واحدة لأنه لا يمكن أن تحل نفس واحدة فى بدنين ، فما بالك بحلول نفس واحدة فى جميع الأبدان ؟ هذا مستحيل . فضلا عن أن تميز الأشخاص لا يرجع إلى أبدانهم فقط بل وإلى نفوسهم أيضاً ، فبطل إذن أن يكون لجميع الأشخاص نفس واحدة (النجاة ، ص ٣٠٠ - ٣٠٢) . ومعنى ذلك أنه لا وجود للنفس قبل البدن . وهذا معناه بعبارة أخرى أن النفس ليست قديمة وأنها حادثة توجد بوجود البدن . ولسنا فى حاجة إلى الإشارة إلى أن هذه البرهنة التى قدمها ابن سينا على حدوث النفس برهنة أرسطية تماماً لأنها قائمة على فكرة مساوقة الصورة للمادة فى الوجود .

لكن ابن سينا يذهب فى مقام آخر إلى أن النفوس وهى صور إنما تصدر عن واهب الصور وهو العقل الفعال لأنه هو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها . وهذا يشعرنا بأن النفوس لابد أن تكون قائمة فى هذا العقل الفعال قبل حلولها فى الأبدان . . وإذا كان حدوث النفس معناه خلقها عند خلق البدن فإن وجود النفس فى العقل الفعال يجعلها قديمة . فالنفس إذن بهذا الاعتبار قديمة . ولنا أن نشير هنا أن ابن سينا فى قوله الأخير هذا ، أى فى نظرته إلى النفوس على أنها كانت قائمة فى العقل الفعل قبل حلولها فى الأبدان ، يبدو أنه متأثر بأفلاطون .

هذا التناقض لا سبيل إلى رفعه من فلسفة ابن سينا ومن نظرية فى النفس . فالنفوس عنده حادثة وقديمة . إن جاز لنا أن نجمع بين النقيضين فى عبارة واحدة . فهى حادثة من حيث وجودها وتشخصها فى العالم الخارجى . وهى قدمية من ناحية ثبوتها فى العقل الفعال ، قبل حلولها فى الأبدان . لكننا نستطيع مع ذلك أن ننقذ ابن سينا من هذا التناقض بقولنا إنه عندما يتحدث عن الحدوث فإنه لا يقصد منه إلا تعلق التنفس بالبدن أو تعلقها ببدن معين وانتقالها من حالة قيامها فى العقل الفعال إلى حالة ملابستها لبدن معين . غير أن هذا المعنى للحدوث ليس هو المعنى الدينى له ، باعتبار أنه لا يعنى فى الدين إلا شيئاً واحداً هو الخلق من العدم . وعلى ذلك فإن ابن سينا لو كان يقصد هذا المعنى للحدوث فإن هذا سيوقعه فى محظور آخر ليس أقل خطراً من التناقض - وأعنى به - مخالفة الدين والقرآن .

* * *

(ب) عند أبى البركات :

أما عند أبى البركات فالنفس حادثة حدوثاً واضحاً صريحاً لا ريب فيه ، وذلك لأنه نقد ابن سينا ومن قبله الفارابى فى نظريتهما فى العقل الفعال وانتهى إلى إنكار وجوده ووجَّه نقداً عنيفاً ضد نظرية الصدور أو نظرية العقول العشرة باعتبارها نظرية غريبة عن روح الإسلام وباعتبار أن الذين قالوا بها قدموها لنا فى صورة مشوشة غير متماسكة . وانتهى إلى نظرية جديدة فى الخلق على نحو ما سنري ذلك فيما بعد . ولا شك أن إلغاء وجود العقل الفعل هو الحل المباشر لرفع هذا التناقض الذى وجدنا فى أقوال ابن سينا عن النفس باعتبار أنها حادثة وقديمة معاً . وهذا الحل هو الذى قدمه أبو البركات .

وابن ملكا على عادته لا يقبل الأمور على علاتها بل يبحث الحجج التي قيلت فى قدم النفس والحجج التي قيلت فى حدوثها . ويرفض منها ما يراه ويقبل ما يراه مقبولا .

فمن الحجج التي" تقال لإثبات قدم النفس الحجة التي تقول بأن معنى الكون ارتباط صورة ما بهيولى معينة . والنفس لا ينطبق عليها هذا المعنى للكون لأن وجودها ليس متوقفا على وجود الجسم الذى هو مادتها وما لا يكون موضوعا ما للكون (والفساد الذى هو ضده) لابد أن يكون قديماً ؛ فالنفس قديمة .

ويرد عليها أبو البركات بأن يفرق بين معنى الكون ومعنى الحدوث ، فمعنى الكون أخص من معنى الحدوث . فإذا كان الكون معناه ضرورة وجود الصورة فى هيولى معينة أى ضرورة أن يكون للشئ موضوع معين يتحدد كونه به ، فإن الحدوث لا يتطلب هذا أى أن الشئ قد يكون حادثاً ولا يستلزم من هذا أن يكون له موضوع . ومعنى ذلك أن عدم ارتباط النفس فى وجودها بالمادة أو بالجسد لا يؤدى إلى أنها قديمة .

وشبيهة بهذه الحجة الحجة الأخرى التى تقول إن النفس قديمة لأنها مختلفة عن قوى الجسم الأخرى التى تمثل أعراضاً تفسد ويعتيرها التغير وتجرى عليها الاستحالة . وما لا يكون موضوعا للتغير والاستحالة هو الأزلى والأزلى هو القديم . ويرد عليها أبو البركات بقوله معاً إن النفس ليست موضوعا للتغير أو الاستحالة . ولكن هذا لا ينهض دليلا على عدم حدوثها .

ومن هذه الحجج كذلك التى تقول بأن العلة الفاعلية للنفس جوهر غير جسمانى فلابد أن يكون المعلول وهو النفس جوهرا غير جسمانى أيضاً . وما ليس بجسمانى لابد أن يكون أزلى الوجود لا يتطرق إليه الكون والفساد لأنه برئ عن علائق المادة . وما يكون وصفه هكذا هو القديم . فالنفس قديمة .

هذه الحجة هى أهم الحجج عند القائلين بقدم النفس لأنها تربط وجود النفس بالعقل الفعل الذى هو علتها الضرورية عند الفارابى وابن سينا مثلا إلا أن أبا البركات يرد على الحجة قائلا : إنها تعتمد على قضية شرطية من الممكن صياغتها هكذا : إن كانت العلة الموجبة لوجود النفوس قديمة فالنفس قديمة

معها . لكن المقدم فى هذه القضية الشرطية يحتاج إلى إثبات ووجوده مشكوك فيه ، فالتالى يحتاج إلى إثبات هو الآخر .

وهم يقولون كذلك لتدعيم هذه الحجة الأخيرة إن النفس لا يمكن أن تكون حادثة لأن هذا معناه أن يكون ثمة دافع خارجي قد أثر فى علتها واضطرها إلى الفعل والإيجاد . وهذا الدافع الخارجى من شأنه أن يحدث تغييراً فى ذات العلة وهى العقل الفعال . وهذا ممتنع التصديق عند القائلين بالعقل الفعال باعتباره أنه قديم غير جسمانى لا يجرى عليه التغير . وأبو البركات يريد على هذا بقوله إن كان ما يعتمدون عليه يحتاج إلى إثبات ثم ما المانع فى أن يخضع هذا العقل الفعال لدافع خارجى : " إنهم لم يثبتوا امتناعه من جهة إرادة الفاعل وإمتناع حدوثها ولا من جهة امتناع وجود مقتض أوجده فلم يبق فيما احتج به على قدم النفس ما يعتمد عليه " .

هذا فيما يتعلق بالحجج التي قيلت لاثبات قدم النفس وردّ ابن ملكا عليها . أما فيما يتعلق بالحجج التى قيلت لإثبات حدوث النفس فابن ملكا لا يقبلها كلها لمجرد أنها تتمشى مع اتجاهه .

فالحجة التي تقول إن المشاهد أن النفس تنشأ مع البدن وتولد ضعيفة ثم تقوى عاجزة ثم قادرة ومعنى ذلك أنها تحدث مع حدوثه . هذه الحجة يرد عليها أبو البركات قائلا : إنها من الأقاويل التى توهم وتقنع ولا يتم بها الاحتجاج فى مذهب النظر الحكمى . إذ ربما لقائل أن يقول إن حال ضعفها الذى نجدها عليه أول أمرها هو أثر من آثار قدمها وأنها لم تستطيع أن تستمر فى هذا القدم إذ ربما يكون قد استجد ما دفعها إلى أن تحل فى بدن .

ومن الحجج الشهيرة التي تقال لإثبات حدوث النفس حجة ابن سينا وهي أن حدوث النفس يتعين بواسطة الجسم فلا يمكن أن توجد النفس قبل الجسم وذلك لأنها إن سبقته فى الوجود فإما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام ولا يمكن أن تكون متعددة لأنها ستكون فى تلك الحالة مجرد ماهية ولا تعدد فى

الماهية . ولا يمكن كذلك أن تكون واحدة لأن تميز الأشخاص يرجع إلى نفوسهم كما يرجع إلى أبدانهم .

وأبو البركات يرّد على هذه الحجة قائلا : أما الأحتجاج بعدم جواز تعدد النفوس مثل فى حلولها فى الأبدان اعتمادا على أنها تكون واحدة النوع والماهية ، فإن كونها واحدة بالماهية أمر يحتاج إلى بيان . وسيتضح لنا بطلان وحدة النفوس الإنسانية . وأما الاحتجاج بأنها لا يمكن أن تكون كذلك واحدة قبل حلولها فى الأبدان اعتمادا على أن الناس يتميزون بنفوسهم قبل أجسامهم فمن الملاحظ أن أقوالهم هنا لا تتفق مع الأساس الذى أبطلوا من أجله التناسخ ، فهم أبطلوا التناسخ على أساس أن كل بدن يحدث فلابد أن تكون له نفس حادثة ولا يمكن أن ينسخ نفسان لبدن واحد فالأساس فى بطلان التناسخ استحالة وجود نفسين أو أكثر لبدن واحد والأساس فى بطلان وحدة النفوس قبل حلولها فى الأبدان تمايز النفوس بصرف النظر عن الأبدان . وهذا تناقض .

أما الحج التي يقدمها أبو البركات من جانبه لإبطال القدم وإثبات الحدوث ففى غاية البساطة والوضوح . تقول :

إن قدم النفس معناه أن ثمة وجوداً لها كان سابقاً على وجودها الحالى فإذا صح هذا فإما أن تكون النفس فى تلك الحالة معطلة عن الفعل وإما أن لا تكون غير معطلة . وقد ثبت فى العلوم الإلهية أنه لا معطل للطباع الوجودية (ومعنى ذلك أن كل موجود لابد أن يفعل ولا يمكن أن يكون معطلا عن الفعل) فلابد ن نفترض إذن أن النفس كانت فى هذه الحالة غير معطلة عن الفعل ، وهذا غير صحيح أيضاً لأن " كل نفس إنسانية نجدها متعلقة ببدن لا تتذكر حالا كانت لها قبل هذا التعلق " وليس أدل على ذلك " سوى ما يجده كل منا من نفسه ويعرفه من حاله " وكذلك فإنه ما من نفس وجدناها فى ابتداء حدوث بدنها ذات معرفة أو علم " .

* * *

٨- خلود النفس

(أ) عند ابن سينا :

يقدم ابن سينا للاستدلال على خلود النفس عدة براهين :

البرهان الأول يقوم على الفكرة التالية : النفس جوهر قائم بذاته ، وفناء البدن لا يعنى بحال من الأحوال فناءها هى . ولو كانت النفس معتمدة على البدن فى وجدوها بحيث يترتب على فنائه فناؤها فإن هذا الاعتماد أو الارتباط أو الاتصال لا يخلو من أمور ثلاثة : فإما أن يكون اتصال النفس بالبدن اتصال المقارن له فى الوجود والمكمل له ، وإما أن تكون النفس متأخرة عن البدن فى الوجود أى نتجية له ولاتساق وظائفه العضوية وإما أن تكون سابقة له بمعنى أنها شرط لوجوده . والاحتمال الأول محال لأننا قررنا أن النفس جوهر قائم بذاته . والثانى محال أيضاً لأن النفس فى هذه الحالة ستكون تابعة ومعلولة للبدن . والثالث أيضاً وإن كان اكثر احتمالا من الفرضين السابقين إلا أنه مرفوض كذلك لأن أمراض النفس مثلا لا تؤدى بالضرورة إلى أمراض البدن . فالنفس إذن لا تتعلق بالبدن على أى نحو من الأنحاء . ومعنى ذلك أن فساد البدن لا يستتبع فسادها .

ولا يسعنا أن نلاحظ كما لاحظ الدكتور مدكور أن ابن سينا قد اقام هذا البرهان على انفصال النفس عن البدن ، الأمر الذى يتعارض مع الأساس الذى أقام عليه برهانه على حدوث النفس . فهو يربط النفس بالجسم فى الحدوث ويفصلها عنه فى الخلود . ويقرر هناك أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا به ، ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة ومتخصصة بدونه . (فى الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٣٢) .

والبرهان الثانى برهان البساطة وملخصه أن النفس جوهر بسيط وأن البسائط لا يمكن أن تحتوى على أمرين متناقضين وهما الوجود والعدم أو الفناء . ولكن هذا البرهان أيضا يقوم على افتراض أن النفس جوهر بسيط وهذا الفرض هو موضع البحث وهو ما يعوزه الدليل .

أما البرهان الثالث فهو البرهان الميتافيزيقى الذى يقوم على أن النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفكلية . وهذه العقول والنفوس باقية خالدة فكل ما شابهها خالد خلودها . ونلاحظ هنا – كما لاحظ الدكتور مدكور أيضاً – أن هذه المشابهة التي يقوم بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها الدليل . وهو نفسه يضع فى فلسفته النفوس البشرية فى مستوى دون مستوى النفوس الفلكية فكيف تخلد خلودها ؟

* * *

(ب) عند أبى البركات :

يقدم أبو البركات على خلود النفس الدليل الآتى :

النفوس علل تامة العليّة . لكن على الرغم من كمالها كعلل إلا أنها معلولة لعلل أخرى هى الجواهر المفارقة غير الجسمانية . وإذا كانت هذه الجواهر قد أرادت حدوث هذه العلل عنها " فليست لها إدراة تضادها ولا تناقضها حتي تعود فترد عدمها كما أرادت وجودها فإن السماء لا ضد لها ونفوسها لا تبخل بالوجود على ما أوجدته فستعيده منه لأنها أوجبته بكمال عليتها . وليست للنفوس أضداد تفسدها لأنها لا موضوع لها بل لعلائقها بالأبدان أضداد تفسدها . فالذى يفسد ويبطل منها إنما هى علاقتها بالبدن الذى كان موضوعا لتلك العلاقة لا للنفس التي هى علاقتها " (ج ٢ ص ٤٤١ – ٤٤٢) .

لكننا نستطيع أن نوجه إلى هذا الدليل نقداً شبيهاً بما وجهنا من مآخذ ضد براهين ابن سينا على خلود النفس إذ إنه قام على افتراض أن علل النفوس جواهر معقولة مفارقة ، وهو افتراض يعوزه الدليل .

والحق أن مسألة خلود النفس يجب أن يأخذها المؤمن من وجهة النظر الدينية الصرفة ، وحينئذ فمن واجب المؤمن أن يسلم عليها فقط بخلود النفس أو الروح وحدها بل لابد له من أن يسلم كذلك ببعث الأجساد ، إذ أن الإنسان يبعث بكامل هيئته : بجسده ونفسه جميعاً ، ونحن نعلم أن ابن سينا قد أنكر بعث الأجساد مما دعا الغزالى إلى أن يشن عليه وعلى الفلاسفة حملته الشعواء .

أما أبو البركات فتراه يقول إن عودة الأرواح إلى أبدانها ممكنة " خصوصاً إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر " ، ويقرر أن مفارقة النفوس للأبدان زماناً لا يمنع من أن تعود إلى العلاقة بأبدانها ، وذلك " من جهة الفاعل الذى يحل علاقتهما بحسب مشيئته ويجمعهما حيث شاء ومتى شاء " .

* * *

٩- العقل

(أ) عند ابن سينا :

رأى أبو نصر الفارابى فى مقالته عن معانى العقل أن لفظ العقل يقال ويقصد به معاني متعددة ، فإن العامة تضف به كل ذى فضل سديد الحكم ، أما المتكلمون فيعبرون به عن تلك الملكة أو القوة التى تميز للإنسان بين الخير والشر ، وقد استخدمه أرسطو فى كتابه التحليلات الأولى للدلالة على تلك القوة التى يستعين بها المرء على الوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات وقال إن هذه القوة أحد أجزاء النفس وهى التى تكتسب بها المعارف النظرية والمبادئ الأولى .

وقد استخدم أرسطو هذا اللفظ فى كتاب آخر له هو كتاب " الأخلاق إلى نيقوماخوس " فى معنى رابع للدلالة على أن النفس تكتسب مع الزمن نوعاً من الخبرة الخلقية ، وهناك معنى خامس للعقل ذكره أرسطو فى " كتاب النفس " وفرّق فيه بين عقل منفعل أو بالقوة وعقل فعال .

واعتماداً على ما ذكره أرسطو فى هذا الكتاب الأخير حول معنى العقل فرّق الفارابى بين أربعة عقول : العقل بالقوة أو العقل الهيولانى ، والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال ، أما العقل الهيولانى فهو قوة من قوى النفس مستعدة لقبول ماهيات الموجودات أو المعقولات ، أما العقل بالفعل فهو نفس العقل السابق وقد اتحد بالصور العقلية التى كانت موجودة بالقوة فى الموجودات أو فى الأشياء الخارجية ثم انتقلت إلى الفعل ، أما العقل الثالث فهو العقل المستفاد ، وهذا العقل هو العقل بالفعل عندما يدرك الصور العقلية وتصبح هذه الأخيرة صورة له وحينئذ ينقلب عقلا مستفاداً . وهذه العقول الثلاثة تمثل ثلاث مراتب متتبعة فى التفكير الإنسانى ، ولكنها ليست كافية وحدها فى تحصيل المعرفة إذ لابد لها من وجود عقل آخر يخرج النفس من مجرد الإستعداد لإدراك

الأشياء إلى إدراكها بالفعل ، وهذا العقل الرابع هو العقل الفعال ، إلا أن هذا العقل يفترق من العقول الثلاثة السابقة فى أنه ليس جزءاً من النفس الإنسانية لأنه خارج عنها مفارق لها وهو قائم فى أقرب الأفلاك إلينا وهو فلك القمر . ولما كان هذا العقل هو آخر العقول السماوية فإنه هو العقل الذى تفيض منه النفوس الإنسانية وذلك عندما يفكر فى ذات الخالق . ولا تتم المعرفة فى النفس الإنسانية إلا إذا اتحد هذا العقل الفعال بالنفس العاقلة لدى الإنسان ، وهذا الإتحاد أو الاتصال هو سبيل تحصيل السعادة عند الفارابى لأن النفس تستطيع عن طريقة رؤية عظمة الله وجلاله وهذا هو أساس نظرية الإتصاف أو نظرية السعادة عند الفلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

وقد أخذ الشيخ الرئيس ابن سينا هذه الآراء عن الفارابى ، فميّز هو الآخر بين أربعة عقول : العقل الهيولانى وهو مجرد استعداد للمعرفة ، والعقل الممكن أو العقل بالملكة وهو يعد صورة له لكنه يزيد عليه من جهة أنه قد اكتسب القضايا الأولية البديهية ، ثم يأتى بعد ذلك العقل بالفعل وهو فى حالة استعداد كامل بحيث يمكن أن تحدث فيه الصور العقلية التي تكتسب بعد الحقائق الأولية . فإذا أدرك هذه الصور أو المعانى انقلب عقلا مستفاداً . لكن هذه القوى أو العقول لا يمكن أن تحصّل وحدها المعرفة ، لأن الصور والمعانى تفيض من عقل آخر مستقل عن النفس الإنسانية وهو العقل الفعال ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا . وعلى ذلك فالمعرفة عند ابن سينا كما هى الحال عند الفارابى لا يمكن تفسيرها إلى على أساس القول بنظرية الإتصال بين النفس والعقل الفعال ، بل إن الغاية من المتعلم عند ابن سينا ليست إلا محاولة الاستعداد التام للاتصال بالعقل الفعال ، وهذا الاستعداد يكون نقاصاً قبل التعلم وكاملا بعده ، وقد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعل إلى كثير من التعليم ، وعند هؤلاء الصفوة يتحقق الإتصال بالعقل

الفعال على خير وجه ويدركون الحقائق إدراكاً مباشراً قائماً على المكاشفة الصوفية الإشراقية .

* * *

(ب) عند أبى البركات :

يبدأ أبو البركات فى تلخيص آراء الفلاسفة السابقين فى العقل دون أن يشير إلى أحد بإسمه حسبما عوّدنا ذلك فيقول :

" العقل عندهم (أى عند القدماء) إدراك ذهني بل إدراك الصور المجردة عن الأجسام وعلائق الحس . إما فى الذهن كالمعانى الكلية مثل صورة الإنسانية المجردة عن اللواحق الجزئية التى تخصها بزيد وعمرو ... وإما المجردة فى الوجود كالنفس وما فوقها مما ليس بجسم ولا عرض فى جسم . فإدراك هذه الأشياء وتصورها ومعرفتها وعلمها يسمى عقلا والمدرِك العالم لها وبها ويسمى أيضاً عقلا " (ج ٢ ، ص ٤٠٧) .

ثم يقول إن العقل قد يقال أيضاً بالإضافة إلى هذا المعنى النظرى على العقل العملى الذى تنصب مهمته على تدبير الإنسان لنفسه وأفعاله وأحواله ومنزله ومدينته .

وبعد أن أشار إلى تقسيمات العقل عند القدماء على النحو الذى رأيناه عند الفارابى وابن سينا ثم إلى نظريتهم فى العقل الفعال باعتبار أنه مخرج المعقولات من القوة إلى العقل وباعتبار أنه علة وجود النفوس وكمالها وأن نسبته إليها كنسبة الشمس إلى الأبصار يقول :

« وأقول إن الذى أشير إليه باسم العقل فى اللغة العربية إنما هو العقل العملى من جملة ما قيل . وجاء فى لغتهم من المنع والعقال فيقال عقلت الناقة أى منعتها بما شددتها به عن تصرفها فى سعيها . فكذلك العقل العملى يعقل النفس

ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع . والذى أراده اليونانيون من المعنى الجامع للعلم النظرى والرأى العملى لم يكن له فى العربية اسم فنقله الناقل إلى اسم يدل على بعض معانيه ... وسموا ما يختص بمعرفة النفس الإنسانية دون غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية نطقاً وعقلا فقالوا نفساً ناطقة ونفساً عاقلة وعقلا هيولانيا وعقلا بالقوة وعقلا بالفعل ، ثم أخذهم النظر فتشعب لهم من ذلك الفرق ما أنتهى بهم إلى القول بهذا ... وهذا من جهة التسمية والتصور سهل ، لكنه من جهة تفريق القوى وقسمة النفس إلى قوى عاقلة وقوى حساسة والعاقلة إلى قوة علمية وإلى قوة عملية حتى تكون كل واحدة من هذه غير الأخرى هو الذى يبعد عن الحق بعداً كثيراً ؛ فإن الصفات الذهنية لا يلزم أن تكون فى الوجود فى أشخاص متفرقة كما هو النفس . ونفس الإنسان على ما قيل يشعر العاقل منها بأنه الحساس والحساس بأنه العاقل والمدرك بأنه المحرك والمحرك بأنه المدرك فلا تتكثر بكثرة الأفعال » (ج ٢ ، ص ٤٠٩ - ٤١٠) .

فأبو البركات حريص كل الحرص على وحدة كل من النفس والعقل ، وقد رأيناه سابقا من أجل الإبقاء على وحدة النفس يهاجم تقسيم الفلاسفة لها إلى القوى التى لا مبرر لوجودها والأمر شبيه بهذا هنا فيما يتعلق بالعقل . فابن ملكا يعارض تقسيمه إلى عقل هيولانى وعقل بالعقل وعقل مستفاد من أجل الإبقاء على وحدته .

بل إنه لا يقبل الحديث عن نفس وعقل فكلاهما شئ واحد يقول : " إن الذى قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها وأفعالها فى الأبدان وبين العقل الذى سموه عقلا مفارقاً فعَّالا ليس بفرق . وذلك أنهم قالوا إن مدرك المعقولات غير مدرك المحسوسات والمتخيلات والمحفوظات والمتذكرات ، وأوضحنا نحن أنه واحد وما قيل فى مدرك المعقولات من أنه لا يدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه بل صحَّ أن ذلك لا يمتنع بما قيل ، فالنفس من حيث تعقل الكليات والأشياء غير

المحسوسة أولا وبالذات من علم الشهادة والغيب بالأساليب والدلائل هو عقل ومن حيث تصرف الأبدان تتصرف فيها هو نفس " (ج ٣ ، ص ١٩٥) .

وإذا كان الفارابى وابن سينا وكذلك ابن رشد من بعدهما بقليل رأوا أن العقل الفعَّال هو واهب الصور وجعلوه مفارقا للنفس وعلقوا تحصيل هذه الأخيرة للمعرفة على فيض المعقولات عنه وذهبوا إلى أنه هو الذى خرج النفوس من مجرد الاستعداد للإدراك إلى إدراكها بالفعل فقد ذهب أبو البركات البغدادى على العكس من ذلك كله إلى أنه لا داعى لافتراض وجود هذا العقل الفعال . وذلك لأن النفوس عنده قادرة على إدراك المعقولات من ذاتها . يقول ابن ملكا أن الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصدير شجرة بالفعل من ذاتها . وليس نجعلها بالفعل شجرة أخرى بل تخرج بذاتها إلى كمالها ، كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شئ هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل وينتهى بها إلى كمالها سوى إدراك الموجودات والنظر فيها . فيجوز أن يقول القائل بما قالوه من العقل الفعال تقديراً وحدساً ولا يجعله ضرورياً لازماً بل من طريق الأولى والأشبه . وعلى هذا الوجه قاله من قال به من القدماء " (ج ٢ ص ٤١١) .

لا مبرر إذن لافتراض وجود العقل الفعال ما دامت النفوس الإنسانية قادرة على أن تخرج بذاتها إلى كمالها ولسنا بحاجة إلى التنبيه إلى أن إنكار وجود العقل الفعال يعد نقطة تحوُّل فى الفلسفة الإسلامية . فمن الشائع القول بأنه " من الفارابى إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة " (مدكور ، ص ٥٩) ، أى نظرية الصدور أو نظرية العقل الفعال . لكن هذا غير صحيح ؛ إذ أن أبا البركات البغدادى أنكرها مع أنه سابق على ابن رشد إذ توفى أبو البركات عام ٥٤٧ هـ = ١١٥٢ م بينما توفى أبو الوليد ابن رشد عام ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م .

ولن نتعرض هنا لكل النتائج التى ترتبت على نقد ابن ملكا لنظرية الصدور لأننا بصدد شرح نقده لأقوال ابن سينا فى النفس والعقل فقط ، ومع ذلك فسنشير إلى أهم هذه النتائج لأنها تتصل اتصالا مباشراً بتصور أبى البركات للعقل :

١- رأى المشاءون الإسلاميون أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لكنهم جعلوا هذا المعلول الواحد مصدراً لثلاث صدورات ؛ فمن ناحية تعقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضاً هو العقل الثالث ؛ ومن جهة تعقله لذاته يصدر عنه شيئان، من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة يصدر عنه جرم الفلك الأول . ومن جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الأول المحركة له .

ويلاحظ أبو البركات أنهم بهذا يناقضون المبدأ الذى وضعوه . إذ كيف يجوِّزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن ألزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؟ يقول هبة الله : " نعود الآن إلى ما قيل من أن الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلا واحد ، فنقول إن هذا قول حق فى نفسه وليس يلزم منه إنتاج ما أنتجوا ولا يبنى عليه ما بنوا فإنهم قالوا فى المبدأ الأول لا يصدر عنه إلا واحد قالوا ويصدر عن الثانى ثلاثة وهو واحد بالذات " (ج ٣ ص ١٥٦) .

٢- نظرية الصدور المشائية تقوم على أساس تحديد الفيض فى اتجاه طولى تنازلى على هذا النمط : أ علة ب ، ب علة جـ ، جـ علة د ، وقد عاب أبو البركات على هذه النظرية أنها تتضمن حداً للقدرة الإلهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ هذا الإتجاه الطولى فقط ، هذا بالإضافة إلى أننا إذا سلمنا بأن سلسلة الصدورات لها هذا الإتجاه الطولى الواحد فقط لن تكون هناك كثرة فى الموجودات التابعة لمستوى واحد ، أى لن توجد مثلا أنواع تتألف من أفراد أو من موجودات متماثلة . ولذلك فمن أجل أن يقول بالحرية المطلقة للألوهية فى دورها الخلاّق ، ومن أجل أن يفسر كثرة الموجودات تفسيراً مقبولا قال أبو البركات

بالخلق المتعدد الأبعاد . فالله عنده يخلق فى كل لحظة كثيرة متعددة من الأشياء وقد خلق الله موجوداً واحداً بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولذاته فى بدء الخليفة . ثم خلق الله موجوداً ثانياً من أجل هذا الموجود الأول ، فالموجود الثانى هنا يصدر عن الله لا عن الموجود الأول ، وهو يصدر عن الله لإشباع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه . يقول أبو البركات " لم لا يقال إنه تعالى جاد فأوجد وأوجد فجاد علم فخلق وخلق فعلم وعلم فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً ثم بجريرته ولأجله إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجاده موجوداً آخر . وذلك الموجود الأول كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره مثل الواحد منا فيما يقدر عليه حيث يريد السكن والستر فيتخذ من أجل البيت وتحسينه نقشاً وزينة وستراً وفرشاً ، وكذلك يقتنى فرساً ولفرسه مركباً وزينة يزينه بها فهو المتخذ لها لكن للفرس وإيجاده إياها للفرس لأجل نفسه حتى يكون فرسه حسناً مجملاً . كذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذى عنه منه لأجله ومنه لأجل ما عنه " (ج ٣ ، ص ١٥٩) .

ويلاحظ أبو البركات بحث أن هذه الصورة للخلق متفرقة مع الصورة التي قدَّمها التنزيل الإلهى . فمخلوقات الله دواع لمخلوقاته التى سبقتها " فيوجد الثانى لأجل أول وثالث لأجل ثانٍ كما جاء فى خبر الخليقة أنه خلق آدم أولا وخلق منه ولأجله حواء ومنهما ولأجلهما ولدا " . (ج ٣ ، ص ١٥٦) .

٣- رأى المشاءون أن يجعلوا للنفوس الإنسانية كلها علة واحدة هى العقل الفعال . ويلاحظ أبو البركات أن اختلاف الطبائع واختلاف الأحوال والأفعال يدلنا على أن النفوس الإنسانية لا يمكن أن يكون لها علة واحدة هى ما أسموه بالعقل الفعل بل علل متكثرة . " أما من قال بأن علتها واحدة وهى الذى سماه بالعقل الفعال فيكفى فى رد قوله الآن ما ثبت من اختلاف الطبائع باختلاف

الأحوال والأفعال " (ج ٢ ، ص ٣٩١) . وهذه العلل المتكثرة رأى أبو البركات أنها جواهر غير جسمانية ، ونماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية . " ونحن قد أوضحنا بطريق النظر الاستدلالى من أحوالها (أحوال النفوس) وأفعالها واختلاف جواهرها وماهيتها بالنوع والطبيعة فهى من علل كثيرة لا من علة واحدة كما قالوا " (ج ٣ ، ص ١٥٢ - ١٥٣) .

٤- يعترض أبو البركات على العدد الذي قدمه المشاءون للعقول ، فهم حصروها فى عشرة على أساس ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة ، وعلى أساس اختلافات هؤلاء العلماء فى عدد الأفلاك كانت اختلافات المشائين فى عدد العقول : إذ أن بعضهم قد ذهب إلى أنها ثمانية أو تسعة . ويلاحظ أبو البركات أن المشائين فى هذا قد أهملوا عقول أو نماذج النفوس النباتية والحيوانية كما أهملوا عقول العناصر الكيانية التي هى النار والهواء والماء والأرض ، ولو قد اهتموا بهذه العقول كلها لما حصروا عدد العقول فى هذا العدد المحدود .

٥- نلاحظ مما سبق أن نقد أبى البركات للمشائين لا يرمى إلى إلغاء العقول المفارقة بل يرمى إلى زيادة عددها . فما عسى أن يكون الدور الذى تؤديه هذه العقول فى فلسفة أبى البركات ؟

نحن نعلم أن هذه العقول كانت تمثل عند المشائين وسائط بين الخالق والمخلوق بين الواحد والمتكثر . أما أبو البركات فقد رأى أن المخلوقات كلها تصدر عن الله دون وساطة ، وأنها أى هذه المخلوقات فى صلة مباشرة معه ، وفى هذا نجد أبا البركات يوجه النقد العنيف ضد ابن سينا فى إنكاره علم الله بالجزئيات ، فيرى أن فى هذه القول تعطيلا للقدرة الإلهية . يقول أبو البركات : " ليس فى إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها ، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهى غير جسمية تدرك الجزئيات " (ج ٣ ص ٨٤) .

فمن هذه الناحية إذن لا مبرر للقول بهذه العقول المفارقة التى قال بها أبو البركات .

ونحن نعلم كذلك أن المشائين كانوا قد قالوا بالعقول والعقل الفعال بصفة خاصة لاعتقادهم بأن النفس الإنسانية لا تستطيع الحصول على المعرفة بنفسها ، فهى بحاجة إلى " واهب للصور " . أما أبو البركات فقد رأيناه يقول بأن النفوس الإنسانية قادرة على أن تخرج بذاتها إلى كمالها . فمن هذه الناحية أيضاً لا مبرر للقول بهذه العقول المفارقة .

إذن ، إذا لم يكن للعقول دور فى الخلق ، ولا دور فى إدراك النفوس ومعرفتها فما عسى أن يكون دورها ؟ إن دورها الرئيسى محصور عند أبى البركات فى ترتيب النفوس . إذ أن النفوس تختلف ، والخلاف بينها هو " الخلاف بين نفس أشرف من نفس وأقوى وعقل أفضل من عقل وأعلى " (ج ٣ ، ص ١٩٥٣) . ويرجع اختلاف النفوس وتفاضلها فى مراتب الكمال إلى شرف عللها ومراتبها فى العالم الأعلى .

٦- العقول المفارقة إذن علل للنفوس الإنسانية . لكن علينا أن نتساءل : بأى معنى تكون هذه العقول عللا للنفوس ؟ لقد رأينا كيف كان العقل الفعال علة للنفوس البشرية بمعنى أنه واهب الصور لها ومصدر كل معرفة تحصلها هذه النفوس . فهل العقول المفارقة علل للنفوس البشرية بهذاالمعنى ؟ كلا . وقد رأينا كيف رفض أبو البركات هذا المعنى . فماذا تعنى كلمة العلل هنا ؟ يصف أبو البركات كل عقل من العقول المفارقة بعدة أوصاف نستطيع عن طريقها أن نستشف ما يقصده من كلمة " علة " ، يقول عنه مثلا إنه " مرشد روحى للنفس الإنسانية " . ويقول عنه أيضاً إنه " معلم النفس الإنسانية " ويقول كذلك إنه " حارس الصور " و " حافظ الصور " . لسنا هنا قطعا بإزاء دور فى الإيجاد أو الخلق كما كان الحال فى العقل الفعل الذى كان عند المشائين واهبا للصور .

فقدرة الله عند أبى البركات هى التى يرجع إليها وجود الأشياء والأنواع . أما حفظ النوع ورعايته وحراسته فيكل مهمتها إلى جانب العناية الإلهية التى يصف الله نفسه فيها بقوله : " فالله خير حافظا " - إلى هذة العقول المفارقة ، وهذه العقول المفارقة ليست شيئاً آخر إلا الملائكة الروحانية . وفى رأى أبى البركات أنه يوجد عدد منهذه الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية ، وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين فى العدد لأنواع الموجودات المحسوسة ، إذ أنه كما جعلنا الله عالما بالجزئيات وجعلنا النفس الإنسانية مدركة للمحسوس كذلك فليس ثمة ما يمنع من أن نجعل الملائكة مدبرة وحارسة للمحسوسات . يقول أبو البركات : " فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازى عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التى نعرفها والتى لا نعرفها ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة فى المادة ومستبقى الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة " (ج ٣ ، ص ١٦٨) .

هذه الملائكة باعتبار أنها حراس وحفظة ومدبرة للأنواع والمحسوسات تتفق فى وظيفتها مع الملائكة التى تتحدث عنها النصوص الدينية . ولا شك أن صاحب المعتبر قد تأثر فى ذلك كله بما ورد فى القرآن الكريم عن الملائكة .

وواضح بعد هذا أن أساس المفاضلة بين النفوس البشرية يرجع إلى تفاوت حظها من حراسة الملائكة ورعايتها وتدبيرها . أما الوقوف على هذه الرعاية ومعرفة أسرارها فإن ابن ملكا يقول إن تفصيل هذا " من علم المكاشفة والمشاهدة لا من علم الاستدلال " . (ج ٣ ، ص ١٦٨) . فالنفس تستطيع بطبيعتها إذا وصلت إلى درجة عليا من الكمال أن تدرك الأنوار الملائكية عيانا عن طريق الحدس والإشراق ، ولكن هذا يتوقف أيضاً على ما يمنحها المرشد أو المعلم أو الملاك من إرشاد وحراسة .

وهكذا نجد أنه فيما نعلم لأول مرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية استطاع أبو البركات البغدادى أن يقدِّم نظرية العقول المفارقة أو الملائكة الروحانية تتفق فى روحها مع ما قدمه القرآن بصددها لأن فيلسوفنا قد عرف كيف ينقيها من كل الشوائب اليونانية والعناصر الهجينية التى كان يرددها الفلاسفة الإسلاميون غير مدركين تماماً لما تضمنته من عناصر وثنية غريبة عن روح الإسلام . ولأول مرة فيما نعلم كذلك نشعر عند قراءتنا للصورة التى قدمها أوحد الزمان لنظرية المثل الأفلاطونية أن هذه النظرية التى كثيراً ما تغنَّى بها الفلاسفة الإسلاميون مع مخالفتها للقرآن من الممكن أن تتفق مع تعاليم الإسلام بعد أن تكون قد نقيت تماماً من كل العناصر الوثنية التى تضمنتها . وفى هذا كله ، وفى كل ما عرضناه من نقد أبى البركات للمشائين فى نظريتهم فى النفس والعقل ، وفى كثير من المواضع الأخرى التى تضمنها مذهب ابن ملكا سواء فى المنطق أو فى الطبيعيات أو فى الإلهيات نشعر بأننا أمام مفكر أصيل قاوم التراث اليونانى فى شجاعة وأثبت بحق أن الفلاسفة الإسلاميين لم يكونوا مجرد نقلة للتراث اليونانى .

* * *

تذييل

مفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية



مفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية

الحق هو أحد أسماء الله الحسنى ، فقد سمّى الله نفسه فى القرآن الكريم بالحق وذلك فى مثل قوله تعالى : " ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق " ومثل : " فذلكم الله ربكم الحق " .

لكن الله بالإضافة إلى أنه الحق فهو مصدر ما نراه فى هذه الدنيا من حق أو حقيقة لأنه هو الذى خلق الحق ، وهو الذى يقض الحق ويهدى به ، يقول الله تعالى : " ما خلق ذلك إلا بالحق ، ويقول : " وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق " ويقول : " والله يقضى بالحق ، والذين يدعون من دونه لا يقضون بشئ ، إن الله هو السميع البصير " ويقول : " وقل الله يهدى للحق ، أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع " .

ولا يمكن أن تكون الهداية إلى الحق - وهى من عند الله - مجرد هداية إلى الحقيقة النظرية أو إلى الفكرة الصائبة وحدها ، بل لابد أن تتعدى ذلك فتصبح هداية إلى السلوك القويم . إذ لا فصل بين النظر والعمل فى الثقافة الإسلامية ، ولا خير فى علم عندها إلا إذا كان تحته عمل . وبعبارة أخرى فإن البحث عن الحقيقة أو عن الحق فى الثقافة الإسلامية لا يمكن أن يكون مجرد بحث معرفى مجرد بل لابد أن يمازجه التفتيش عن قواعد السلوك من الناحية الأخلاقية .

تلك هى أول سمة من السمات البارزة التى نستطيع أن نذكرها فى بحث الثقافة الإسلامية عن الحقيقة : عدم الفصل بين النظر والعلم أو بين النظرية والتطبيق . وليس من سبيل الصدفة أن تضع هذه الثقافة كلمة الباطل فى مقابل كلمة الحق . وذلك لأن الحق فى نظرها لا يعنى مجرد " الصحة " أو " السلامة " فى التفكير المنطقى النظرى بل يشير فى معناه إلى دائرة أكثر شمولا واتساعا تتداخل بطريقة أو أخرى مع دائرة الخير ، كما أن كلمة الباطل لا تعنى فقط الفساد فى التفكير بل تشير فى معناها إلى دائرة أكثر شمولا واتساعا تتداخل على نحو أو آخر دائرة أخرى هى دائرة الشر .

والإسلام نفسه ليس ديناً عقائدياً بالمعنى المجرد الفلسفي بل هو نظام اجتماعى كامل يقوم على أساس دينى ، ولا نستطيع أن نفصل فيه بين نظر وتطبيق أو عقيدة ، التشريع .

ولا أدل أيضاً على المزج بين النظر والتطبيق فى الثقافة الإسلامية من تلك المكانة الفريدة التى أفردتها هذه الثقافة للعمل . فالإيمان لا يكاد يذكر فى القرآن إلا وهو مقرون بالعمل . والآيات القرآنية التى تشيد بالعمل فى القرآن الكريم كثيرة وكثيرتها راجعة إلى أن الله تعالى قد خلق الإنسان وهو يعلم أن آفته الكبرى هى الجدل والنقاش اللفظى : " وكان الإنسان أكثر شئ جدلا " " خلق الإنسان من نطفة فإذا هم خصيم مبين " " يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون " .

فى هذا المنظور نستطيع أن نضع بعض القضايا التى شغلت بها هذه الثقافة الإسلامية . مثلا على ذلك قضية تحريم علم الكلام باعتبار أنه العلم الذى يبحث فى أمور العقيدة من الناحية النظرية الصرفة ولا يتناول الأحكام العملية وباعتبار أن المتكلمين قوم شغلهم مجرد القول لا العمل . فقد حرَّم الرسول عليه الصلاة والسلام الجدل فى العقائد ، فى قوله مثلا : " ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل " وفى العقائد ، فى قوله مثلا : " ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل " وفى حديث آخر له قال : " هلك المتنطعون " وكررها ثلاث مرات ، والمتنطعون هم المتعقون فى البحث والاستقصاء . وقد حرَّم البحث فى العقائد مما يتناوله علم الكلام الأئمة : الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف . فرأى الشافعى يوم ناظر أحد متكلمى المعتزلة أنه " لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشئ من علم الكلام " ، وقال أحمد بن حنبل : " لا يفلح صاحب الكلام أبداً ، ولا تكاد ترى أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل (أى فساد) ، وذهب مالك إلى " أنه لا يجوز شهادة أهل البدع والأهواء " . وفى رأى بعض الصحابة أن أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا . وقد وقف الإمام الغزالى

من علم الكلام موقفاً وسطاً بين التحليل التحريم فقال فى كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين " إن فيه منفعة وفيه مضرة أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجرم والتصميم . وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هىَ عليه ولكن هيهات . فليس فى الكلام وفاء بهذا الطلب الشريف . ولعل التخليط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف بتشويشات المبتدعة بأنواع الجدل " .

لكن من الحق القول إن تحريم علم الكلام بما ينطوى عليه من بحث نظرى فى الحقيقة الدينية أو العقائدية لم يحقق أغراضه كما أريد له فى الثقافة الإسلامية فقد خاض علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميون فى أمور نظرية عديدة ، تناول أكثرها أمور العقيدة والإيمان ، وكانوا فى هذا إما متأثرين بالثقافات الأجنبية من يونانية وفارسية وهندية وإما مشاركين ببحوثهم النظرية فى الواقع السياسى الذى اضطربت فيه الأمة الإسلامية حول مسألة الخلافة . ومن الطريف أن نشير هنا إلى أن الغزالى نفسه الذى حَرَّم الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة قد اتهم بأنه كان مروِّجاً لهما وللبحث النظرى فى الحقيقة الدينية نظراً لكثرة ما اشتملت عليه كتبه من براهين عقلية .

وفى هذا المجال الخاص بعدم الفصل بين النظر والعمل فى البحث عن الحقيقة من وجهة نظر الثقافة الإسلامية نستطيع أن نثير قضية أخرى هى قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة وهى القضية التى وضعتها هذه الثقافة كهدف أسمى لها ، فقد اتفق فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى وابن سينا والغزالى على أن غاية الشريعة وغاية الحكمة أو الفلسفة واحدة تتمثل فى تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير . يقول الشهرستانى فى الملل والنحل : " قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هى المطلوب لذاتها " وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها وهى لا تنال إلا بالحكمة ، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها وإما تعلم فقط ، فانقسمت قسمين : علمى وعملى . فالقسم العملى هو عمل الخير ، والقسم العلمى هو عمل الحق " . ولما كان عمل الحق أو الاشتغال به يؤدى حتما إلى عمل

الخير فقد انتهى ابن رشد فى " فصل المقال " " إلى أن الحكمة والشريعة أختان رضيعتان ، وذهب إلى أنه لم يؤلف هذا الكتاب إلا ليثبت لهؤلاء الذين ظنوا بالحكمة سوءاً من ناحية مخالفتها للشرع أنها أى الحكمة أكثر اتفاقا مما ظنوا مع أصول الشرع عندما يقفون على كنهها ، وليثبت أيضا للذين ظنوا بالشرع سوءاً من ناحية عدم اتفاقه مع الحكمة أنه أى الشرع أكثر اتفاقاً مع الحكمة إذا روعى فى تأويله للتأويل المشروع وعدم خرق الاجماع " . وجدير بالذكر أن ابن رشد فى توفيقه بين الحكمة والشريعة قد اقتفى فى هذا أثر محمد بن تومرت مهدى الموحدين الذين أورد فى كتابه " أعز ما يطلب " مقابلات كثيرة ومفيدة بين القياس الشرعى والقياس العقلى .

لكن من الحق أن تقول أيضاً إن تاريخ الفكر الإسلامى قد زودنا بمظاهر كثيرة للعداء بين أهل النظر العقى أو الفلاسفة وبين أهل الشريعة من الفقهاء . فبلغ الأمر بالفقهاء إلى أن حرّموا الاشتغال بحكمة الفلاسفة واتهموا الفلاسفة فى دينهم . وفتوى الفقيه ابن الصلاح مشهورة قال فيها : " الفلسفة أُسّ السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسبن الشريعة المطهرة (فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد) . وفى هذه الفتوى حرم ابن الصلاح الاشتغال بعلم المنطق أيضاً لأنه " مدخل الفلسفة ومدخل الشرشر " . وفى الطرف المقابل نجد الفلاسفة يتوجسون من الفقهاء ويخشون مغبة إذاعة الحكمة بين الجمهور وذلك لاعتقاد كثير منهم أن الشريعة هى علم الظاهر الذى يختلف عن علوم البرهان من حيث أنها تقوم على التأويل والاستدلال . فى هذا الصدد نستطيع مثلا أن نشير إلى ما ذهب إليه الفارابى من أن الفلسفة أو الحكمة ينبغى ألا تبذل لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط ، وقد فصل تماماً بين ما يقدم إلى أهل النظر العقل يوما يقدر على فهمه أصحاب النظر الشرعى ، وذلك لأن هؤلاء لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره ... " فذلك ما قد خوطبوا إلا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه " (الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو) . وإلى مثل هذا الرأى ذهب ابن

سينا فى كتاب " النجاة " فبعد أن أثبت حاجة الناس إلى وجود نبى نجده ينصح بألا يزود العامة بشئ من الفلسفة لأنه لو فعل " فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم الدين وأوقعهم فيما لا يخلص عنه " . ثم إن ابن سينا صاحب حكمه مشرقية خاصة لا يريد أن يظهرها إلا للعارفين . فهو يقول فى مقدمة كتاب الشفاء : " ومن أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب : الحكمة المشرقية ؛ ومن أراد الحق على طريق فيه ترض إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب " الشفاء " . وموقف الغزالى معروف وهو " إلجام العوام عن علم الكلام " (العنوان لأحد كتبه) وهو يقول فى الإحياء : " أما البحث فى الأسرار الإلهية فيجب كف الناس عن البحث عنها وردهم إلى ما نطق به الشرع ، ففى ذلك مقنع للموفق ، فكم من شخص خاض فى العلوم واستضر بها ، ولو لم يخض فيها لكان حالة أحسن فى الدين مما صار إليه " . ولا ينكر كون العلم ضارا لبعض الناس كما يضر لحكم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة بالصبى الرضيع " .

وهكذا نرى أن شعار التوفيق بين الحكمة والشريعة الذى نادى به الفلاسفة الإسلاميون لم يحظ بتطبيق عملى لأنه اقترن عند أكثرهم بحظر الحكمة على الجمهور وبتضييق دائرة طلاب الحقيقة وعشاقها ، وفى الوقت الذى كان ينبغى أن يؤدى على العكس من ذلك إلى إذاعة الحكمة بين أكبر عدد من الناس من القائمين على تنفيذ تعاليم الشريعة .

والقول بتضييق دائرة طلاب الحقيقة يسوقنا إلى إثارة اتجاه آخر فى البحث عن الحقيقة عندهم آراد أصحابه أن يحصروا الحقيقة هم أيضاً فى نطاق ضيق جداً . وذلك لأن الحقيقة عندهم كانت تعنى شيئا آخر يختلف عن تلك الحقيقة العلمية التى يصل إلى الفلاسفة وتختلف كذلك عن الحقيقة عند رجال الشريعة ، من حيث أن هؤلاء وأولئك يصلون إلى الحقيقة بعقولهم ، أما أصحاب هذا الاتجاه ، وهم المتصوفة ، فإنهم ذهبوا إلى أن الحقيقة ليست حقيقة العالم وليست

أيضاً حقيقة الإنسان العابد بل هى حقيقة الإنسان العارف : أى العارف بالله ، الذى يتعدى حدود الظاهر وقيوده بمعرفته ، تلك المعرفة التي تقوم عند الصوفية على الذوق ، وتستند إلى ملكة القلب أو السر ، وهى بهذا تختلف عن تلك المعرفة العقلية التي تقدم إلى الإنسان معقولات وأساليب جافة ينظر إليها رجال التصوف على أنها حجب كثيفة تحجب الحقيقة عن الإنسان . وعن طريق الإرادة يتم التحول الذى ينشده الصوفية : تحول الإنسان من مألوف حياته " وتحول النفس من مألوف عاداتها وتجردها من جميع الشهوات والرغبات البدنية ، أو إماتتها لهذه الرغبات والشهوات وذلك ليتم الميلاد الجديد للإنسان ، ميلاده الروحى الذى تمثل التوبة أولى لحظاته ، ثم يأخذ الإنسان بعد ذلك فى الترقى درجة فى معراج الحياة الروحية ويجذبه فيه شوق ملح نحو الله ، وشعور غامر يستولى على قلبه ويدعوه إلى شهود الله والفناء فيه . وهذا المعراج الروحى وليد تطهير النفس وتزكيتها وتصفيتها ، وذلك عن طريق المجاهد والرياضة الروخية التي تمثل عند الصوفية طريقا شاقا طويلا أطلقوا عليه إسم الطريقة أو السفر أو السلوك . وقد قسموا هذه الطريقة إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات ، كما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التى تعرض للسالكين فيها بإسم الأحوال .

والمتصوفة كلهم يعتقدون أن الحقيقة تتصل بأحكام الباطن وأعمال القلوب ولهذا يضعون علم الحقيقة فى مقابل أحكام الشريعة وهى تمثل عندهم - كما يقول القشيرى فى رسالته - أمراً بالتزام العبودية من حيث أنها مناط تكليف الخلق ، فى حين أن الحقيقة مشاهدة للربوبية ، لكن هذه المشاهدة لا تشرق على أصحابها إلا بعد ضروب من المجاهدات الروحية ، وفى هذا مزج بين النظر والعمل " .

هذا عن السمة الألى للبحث عن الحقيقة فى الثقافة الإسلامية ، وأعنى بها عدم الفصل بين النظر والعمل ، وقد جرنا الحديث عن هذه السمة إلى إثارة بعض القضايا مثل قضية نقد علم الكلام أو نقد الجدل النظرى فى أمور الحقيقة

الدينية ، وقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وقضية المعرفة الصوفية وصلتها بالمجاهدات الروحية .

وكل بحث فى الحقيقة لابد أن يحدد الباحث فيه مركز الإنسان من العالم ويعين مركز الثقل - ولا أقول نقطة البدء - فيوضح لنا فيما إذا كان مركز الثقل هذا قائما فى الإنسان أم فى العالم .

وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تشعر الإنسان بأنه يمكن أن يكون مركزاً للعالم كله ومسيطراً عليه ، فهو خليفة الله فى أرضه وهو الذى حمل الأمانة بعد أن أبَيْن أنْ يحملها السموات والأرض والجبال وهو الذى سخَّر له الله ما فى السموات وما هى الأرض ولقد نصَّ الله فى كتابه العزيز أنه كرَّم بنى آدم وأن « الأرض وضعها للأنام » .. إلخ .

لكن ليس هذا إلا وجه واحد من الصورة أو من العملة . وإذا أردت أن تقف على الوجه الآخر فاقرأ مثلا هذه الآيات : « أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها » و« لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون » و« أم خلقوا من غير شئ ؟ أم هم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون ، أم عندهم خزائن ربك ، أم هم المسيطرون ؟ » .

ومعنى هذا أن القرآن الكريم بعد أن رفع من شأن الإنسان أراد أن يوقفه على حدوده ، ويظهر على أن الكون أكبر منه ، على أن مركز الثقل فى بحثه عن الحقيقة لا يوجد فى عقله هو بل الأحرى أن نقول إنه موجود فى الطبيعة ، وهذه سمة أخرى هامة من سمات مفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية .

ولم يكتف القرآن الكريم بذلك بل نراه يحرص على أن يذكِّر الإنسان بأصله الترابى وبأن تسوية الله له كانت من المادة : تارة « من ماء مهين » وتارة « من طين » وأخرى « من صلصال من حمأ مسنون » ورابعة من تراب . « ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون » .

ولم يفعل أبو العلاء المعرى شيئاً إلا أنه أكد هذا المعنى القرآنى الأصيل حين قال : والذى حارت البرية فيه ... حيوان مستحدث من تراب .

* * *

كل هذا من شأنه أن يوقفنا على الصورة الحقيقية للإنسان كما أراد القرآن الكريم أن يقدمها لنا . فقد حرص الله تعالى فى كتابه العزيز ليس فقط على أن يقول للإنسان إنه مرتب بالعالم الذى لا يمثل فيه إلا جزءاً منه فقط بل على أن يقدم لنا إلى جانب صورة الإنسان الذى نفخ فيه من روحه وسوّاه تسوية ربانية صورة الإنسان المرتبطة بمحيطه وتاريخ المادى الأمر الذى يدعونا حتما إلى إعادة النظر فى ذلك " الكوجيتو " الإسلامى الروحى الذى اقتطع تعسفاً من محيطه المادى وصوّر دائماً على أنه يمثل حقيقة الإنية الإسلامية وجوهر الثقافة الشرقية أو العربية بوجه عام .

* * *

هذا الإنسان الذى وضع فى موضعه من العالم وارتبط بتاريخه المادى هو الذى عهد إليه الله إذن بالبحث عن الحقيقة وهو الذى حمّله تعالى تلك الأمانة الشريفة .

لكن ما موضوع الحقيقة ؟ أعنى أين توجد الحقيقة ؟ وأين يتجه الإنسان فى بحثه عنها ؟

إذا أراد الإنسان أن يبحث عن الحقيقة ، فعليه بالواقع الطبيعى الديالتيكى المتحرك . وتلك سمة أخرى من سمات مفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية القرآنية . فالقرآن كله دعوة موجهة إلى الإنسان ليتأمل آيات الله فى الكون أو الطبيعة وذلك لأن الطبيعة فى القرآن مصدر للثقة واليقين ، وليست ظلالا أو اشباحا أو مصدرا للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة اليونانية . الطبيعة فى حركة مستمرة : الأرض الميتة يحييها الله ويخرج منها حبا ، والليل لا يظل ليلا بل يسلخ منه النهار ، والشمس تجرى والقمر قدّره العلى القدير منازل ، والأرض

تراها خاشعة " فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت " ... الخ ... وهذه الصور الكثيرة التي يدعونا الله إلى تأملها يقدمها لنا على أنها آيات . ولهذا فليس من المعقول أن تكون وسيلتنا إلى إدراكها مجرد الحواس ، لأن الحواس تؤدى بصاحبها إلى الواقع الجزئى الكونى الثابت ، لأنها تعجز بطبيعتها عن أن تقدم حركة الكون وحركة الأشياء أما العقل فهو الذى يقدر على هذا كله . ولهذا نستطيع أن نقول فى اطمئنان إن الدعوة إلى تأمل الطبيعة فى القرآن الكريم دعوة عقلية وليست حسية لأنها ليست مقصودة لذاتها ، بل هى فى صميمها دعوة إلى قراءة آيات الله فى الكون ، ودعوة إلى تأمل حركة الظواهر الكونية وصيرورتها .

وهذا يدعونا إلى استخلاص سمة أخرى من سمات الثقافة الإسلامية بوجه عام وهى أنها عقلية ديالكتيكية ، تدعونا إلى تأمل الواقع الكونى بالعقل ومصاحبة هذا الواقع بالوقوف على ابعاده الحقيقية التى تهدينا إلى سر الكون وروحه . ولهذا كانت السور التى تحكى لنا هذا الدالكتيك الكونى موجهة كلها لأولى الأبصار ، أو لأولى الألباب ، أو لقوم يعقلون ، أو لقوم يتفكرون .

* * *

غير أن كلمة العقل كلمة مضللة . فقد يفهم العقل على أنه العقل المجرد البعيد عن الواقع . وهذا النوع من العقل هو الذى لجأت إليه الثقافة اليونانية بصفة خاصة ، واستحقت بسببه نقد علماء الكلام وعلماء الأصول الإسلامية .

ومن هذه الزاوية استطاعت الثقافة الإسلامية أن تقدم نقداً عاماً شاملا للثقافة اليونانية تناولاً عديداً من الأفكار المنطقية والفلسفية .

وقبل أن نعرض لأهم هذه الأفكار يحسن أن تشير إلى معنى الصدق فى الثقافة العربية الإسلامية . إذ يتوقف على تحديد هذا المعنى فهم الاتجاه التجريبى الواقعى الذى يميز منهج هذه الثقافة فى بحثها عن الحقيقة .

يقال فى اللغة : صدق فلان فى الحديث ، أى أخبر بالواقع . ويروي أن أبا بكر لما سئل عن مدى صحة كلام الرسول فى حادث الإسراء قال : والله إن كان قال كذلك لقد صدق . ولذلك سمى بالصدّيق . ويقال فى اللغة أيضاً : صدق فى القتال ونحوه ، أى أقبل عليه فى قوة . وصدق فلاناً الوعد : أى أوفى به ، إذ يقول الله تعالى : " ولقد صدقكم الله وعده " .

وثمة كلمتان هامتان مشتقتان من مادة : صدق ، ويكثر استعمالها فى علم المنطق بالذات . وكلاهما كبير الدلالة على ارتباط الصدق بالواقع فى الثقافة الإسلامية وهاتان الكلمتان هما : كلمة التصديقات وكلمة الماصدقات .

ولنبدأ بالكلمة الأولى . فالتصديقات جميع تصديق . " والتصديق هو حكم الذهن بين معنيين متصورين بأن أحدهما الآخر أو ليس الآخر ، واعتقاده صدق ذلك الحكم ، أى مطابقة هذا المتصور فى الذهن للوجود الخارجى عن الذهن ، (البصائر النصرية فى علم المنطق للشيخ الساوى) . وقد قسم المناطقة العرب مباحث المنطق إلى بابين كبيرين : باب التصورات وباب التصديقات ، والتصديقات هى القضايا ، وقد أطلقوا على القضايا اسم التصديقات لأن القضايا عندهم لا يمكن إلا أن تكون متضمنة لأحكام تحتمل الصدق والكذب ، والقضية فى الثقافة الإسلامية هى الجملة اللفظية التى يقضى فهيا بأمر أو بحكم ، القضية ليس لها " كون لفظى " مستقل هما يجرى من الواقع ، كما يصورها لنا فلاسفة التحليل المعاصرون وأصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية ، القضية عندهم تعبير عن الواقع ، إنها تعبير عن وجود تلازم فى النسبة بين طرفين هما طرفا الحكم . وليس من الضرورى بعد هذا أن يكون هناك تطابق بين مدلول القضية وما يجرى فى الواقع الآن ، لأن هذا لا يتحقق إلا عندما يكون الحكم الذى تتضمنه القضية خبراً ، أى عندما يكون الحكم مخبراً لحدث يجرى فى الواقع الأن . لكن حسبنا أن تكون القضية تعبيراً عن التلازم في الواقع بين طرفى الحكم .

والكلمة الثانية التى أشرنا إليها على أنها من مشتقات الصدق فى الثقافة الإسلامية هى كلمة الماصدقات . والماصدقات هم الأفراد الحقيقيون الذين يشير الحد إليهم وينطبق عليهم فى الواقع : الماصدقات تمثل الغطاء الذهبى الذى يخلع على الألفاظ أو العملات الورقية قيمتها ، وذلك لأنه غطاء له كيان فى الواقع أو الإمكان الذهنى ، ولهذا ارتبط الماصدق بالمفهوم فى الثقافة الإسلامية . وبوسعنا أن تقول بوجه عام إن هذه الثقافة ثقافة ماصدقات ذوات مفاهيم أو ثقافة مفاهيم ذوات ما صدقات .

وبتحليلنا لهاتين الكلمتين يتضح لنا أن الثقافة الإسلامية تقف على النقيض من بعض التيارات الصورية الإسمية فى الفلسفة والمنطق ، ونخص بالذكر هنا تيار الفلسفة الوضعية المنطقية وفلسفة التحليل إذ لا يمكن أن توافق هذه النزعات مثلا على تسمية القضايا بالـ " تصديقات " . أما الماصدقات عند أصحاب هذه النزعات فهم يصرحون لنا دائما أنها ما صدقات بدون مفهومات أو مفاهيم ، أو أنها رمز بلا مرموزات .

نعود الآن إلى تناول بعض الأفكار المنطقية التى تعكس الإتجاه التجريبى الحسى فى منهج الثقافة الإسلامية ، ذلك الإتجاه الذى استطاعت به هذه الثقافة أن تعارض الثقافة اليونانية وتؤكد من خلال هذه المعارضة شخصيتها واستقلالها .

فنحن نعلم أن الثقافة اليونانية كانت تقوم فى أساسها على عقيدة راسخة وهى عقيدة قيام الماهيات أو وجودها فى الخارج : إما على شكل ماهيات مجردة توجد فى عالم مفارق ، وإما على صورة ماهيات نوعية ثابتة فى الطبيعة منذ الأزل وراسخة فى الكون تمثل أنواعا ، ويحتل كل نوع منها خانة معنية ويتعذر على أى فرد من أفراد النوع الواحد أن ينتقل إلى خانة النوع الآخر ، الرأى الأول يمثله أفلاطون ، بينما الثانى أرسطو .

وقد رأى الإسلاميون بالنسبة إلى الماهية بوجه عام أنها مادامت تعبِّر عن الكلى ، فإنه لا وجود لها إلا فى الأذهان لأن الكلى لا يكون إلا فى الأذهان لا فى الأعيان أو الواقع ، فليس فى الخارج إلا وجود عينى . وفى هذه النظرة الحسية نقد لموقف أفلاطون فى قوله وجودالمثل باعتبارها ماهيات مجردة - وهو قول يوحى بالقول بتعدد القدماء - ، وفيه أيضاً نقد لأرسطو فى قوله بتحقق الماهيات النوعية فى الخارج وبثباتها . وعدم اعتراف علماء أصول الفقه وأصول الدين بقيام الماهيات فى الخارج يعد إلى أنهم تصوروا أننا لو قلنا بهذا القول لا نتهى بنا الأمر إلى القول بوجود " واجب الوجود " أو الله باعتباره مجد ماهية أو مجرد فكرة ذهنية ، فالماهيات عند الإسلاميين ليست إلا أموراً تقديرة اعتبارية فى الذهن ولا وجود لها فى الخارج " .

وقولهم عن الماهيات إنها مجرد أمور تقديرية قد ساقهم إلى نقد الحد الأوسط باعتبار أنه يمثل قمة العلم عند أرسطو ، وباعتبار أنه المعرّف لماهية الشئ أو ذاته أو كنهه . ويعترض الأصوليون على هذا بأن التوصل إلى كنه الشئ أو ماهيته أمر متعذر أو عسير . أما الحد عندهم فغايته أن يكون تمييزاً بين المحدود وغيره . وهذا التمييز لا يكون إلا عن طريق الوصف أو الشرح ، أى بالقول المفسر لإسم الحد وصفاته عند مستعمله ، ويلاحظ ابن تيمية مثلا أن العلوم كلها فيها تصورات وصل إليها العلماء لكنهم لم يستندوا فيها على الجنس والفصل (وهما الدعامتان اللتان يقوم عليهما الحد الأرسطى) بل استندوا فيها إلى وصف المحدود وتمييزه من غيره . هذا فضلا عن أن افتراض الوصول إلى الحد التام يعنى قيام حدود أبدية ثابتة مستمرة فى أى علم من العلوم ، وهذا باطل ، لأن العلم فى تغير وتحول .

ثم انتقل المسلمون من نقدهم للحدود والماهيات الكلية إلى نقد القضايا الكلية، وبالتالى إلى نقد القياس الأرسطى الذى يعتمد على مقدمة كلية مصدرها الذهن . هنا ويقدم المسلمون أولا مصادر أخرى لليقين فى المقدمة الكبرى للقياس ،

فيقولون بالمجربات والمتوترات التى استبعدها المناطقة الأرسطاليون باعتبار أنها غير مؤدية إلى اليقين .

أما المجربات فهى الأساس فى التجربة أو التجريب الذى يعول عليه فى العلوم الاستقرائية . وبالنسبة إلى المتوترات فهى مصدر كبير لليقين فى بعض العلوم التى يقف على رأسها علوم الحديث كمصدر رئيسى للتشريع الإسلامى .

أما نقدهم للقضية الكلية فيكفى فيه أن نشير إلى نقد ابن تيمية للقضية الكلية وقوله عنها إنها قضية لا فائدة منها ، لأن العلم بها يتطلب العلم بأفرادها ، وهو أمر نستمده من الخبرة أو التجربة . ويرى ابن تيمية (أنظر كتبه : كتاب الرد على المنطقيين – موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول – نقض المنطق – مجموع الرسائل الكبرى) أن الإنسان يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية . ويذهب إلى أن القضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها . والبرهان الذى يشتمل على قضية كلية لا يعطى شيئاً جديداً ، بل هو مصادرة على المطلوب . ولم يعترف ابن تيمية بفائدة للقضية الكلية إلا فى الرياضيات والأمور الدينية .

وقد أدى هذا النقد الذى أورده ابن تيمية للقضية الكلية إلى نقد الجانب الذى يقيد العلم .

تلك إشارة عابرة عن أخذ المسلمين بالمنهج التجريبى فى تفكيرهم العام وفى الدراسات المنطقية ، أما عن اتباعهم المنهج التجريبى فى ميدان العلوم فأمر معروف ويكفى أن تذكر فى هذا المجال أسماء علماء كبار مثل جابر بن حيان وأبو بكر الرازى والبيرونى وابن الهيثم والمجريطى وابن سينا وغيرهم ممن كان لهم أكبرت الأثر فى نهضة العلم فى الحضارة الأوربية .

لكن هذا المنهج التجريبى العلمى الذى أخذ المسلمون أنفسهم به نتيجة لانفتاحهم وبدافع الوقوف فى وجه العقل اليونانى المجرد لا ينبغى أن يؤدى بنا

إلى أن نصف الثقافة الإسلامية بإنها ثقافة حسية إذ أنها كانت وستظل دائما ثقافة عقلية نظراً لاهتمامها بالواقع الطبيعى الكونى وبحركة تطوره الديالكتيكى .

وقد تجلت مقاومة الثقافة الإسلامية للتجريد ليس فقط فى أخذها بالمنهج التجريبى ، بل فى اعترافها بقيمة التاريخ ، أو بقيمة الحقيقة التاريخية . ونحن نعلم أن التاريخ نوعان : تاريخ الكون والمادة وتاريخ البشر والأمم والشعوب ، وقد عرضنا فيما سبق للنوع الأول عندما ربطنا الإنسان بتاريخه المادى وبجذوره الترابية وأيضاً عندما تحدثنا عن تأمل الإنسان لتطور الكون وصيرورته . أما النوع الثانى من التاريخ فقد اهتم به القرآن الكريم اهتماما خاصا ، إنه يحكى لنا قصة الأنبياء مع شعوبهم وقصة ضلال هذه الشعوب وإيمانهم : إقرأ قصة نوح مع قومه وقصة موسى مع فرعون ومع بنى إسرائيل وقصة اليهود ومحاجتهم وقصة يحى ومريم والمسيح ... الخ . تجد عرضنا رائعا لأخبار الأمم وتشعر أن الحقيقة التي أراد أن يقدمها الله لنبيه الكريم وللناس أجمعين ليست حقيقة مجردة بل هى مصاحبة لحركة التاريخ وتطوره وكل ما يدعونا إليه القرآن فى أواخر تلك القصص التاريخيه من تفكير ونظر واعتبار ليس من قبيل التحذير العام المجرد لأنه تحذير يستند إلى وقائع التاريخ ونبض الحياة .

* * *

وبعد ، ففى ضوء وقوفنا على تلك السمات المتعددة لمفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية نستطيع الآن أن نوضح بعض المفاهيم المرتبطة بالحق والصدق فى نظر رجال هذه الثقافة .

فالبحث عن الحقيقة فى الثقافة العربية الإسلامية يرتبط أشد الإرتباط فى المحل الأول بالدين الإسلامى كعقيدة Dogme وكشريعة Law أيضاً (مع ملاحظة أن الشريعة تضم مجموعة الأوامر Preseriptions والنواهى التى فرضها الشارع) . فلم يكن البحث فى الحكمة Wisdom فى هذه الثقافة بحثا لمجرد لذة

البحث النظرى وحده بل كان يتابع ليخدم العقيدة أولا وبالذات والأمثلة على هذا كثيرة . فقد وجد علماء الكلام الإسلاميون عند الفلاسفة الذريين اليونان مثل أبيقور وليوقبس نظرية الذرات أو الجواهر الفردية مثلا ، فاقتبسوها لتخدم القول بالحدوث أو الخلق من العدم ، وذلك لأنها تقوم على استحالة تقسيم الأشياء إلى ما لا نهاية ، وتفرض وجوب الوقوف عند حدود معينة هى نهايات التقسيم أو الوحدات المتناهية فى الصغر التى يؤدى القول بها إلى القول بوجود محدث أو خالق للعالم . ووجدوا أن اليونان يقولون بانفصال الماهية عن الوجود فارتباوا فى هذا القول لأنه يؤدى إلى أن يكون الله مجرد فكرة ذهنية ، وهم أرادوا أن يكون الله وجوداً متحققاً . ومن ثم وحَّدوا بين الماهية والوجود أو قالوا بأن الماهية لا توجد إلا فى الذهن ولا توجد فى الخارج أبداً ، ورفضوا فكرة المحرك الأول عند أرسطو لأنها تتضمن إنكار العناية الإلهية ، ورفض الغزالى القول بالسببية لأنه رأى فيها ما يوحى باستقلال الكون عن خالقه وعندما ردّ عليه ابن رشد وقرر أن الإيمان بالحتمية فى الكون وبارتباط الأسباب بالمسببات لا يمنع من الاعتقاد بوجود الله وتأثيره فى الكون (وقد تأثر بهذا الرأى الإمام محمد عبده بعد هذا) كان فى رده هذا إنما يقول مايعتقد أنه يخدم العقيدة ، وقد دافع ابن خلدون بطريقة خاصة عن السببية أو رابطة العليّة وفسر عن طريقها حركة التاريخ وتطور العلاقات البشرية وكان لا يجد فى هذا تعارضاً مع العقيدة الخ .

لكن الحديث عن العقيدة فى الإسلام وارتباط البحث عن الحقيقة بها أمر ينبغى أن نلقى عليه أضواء كافية ؛ إذ قد يفهم القارئ العربي من كلمة العقيدة الأمور التى لا تقبل مناقشة من جانب العقل ، وأنها بهذا تقال فى مقابل العقل والأمر العقلية ، فما تفرضه العقيدة لا يصلح أن يناقشه العقل . لكن العقيدة فى الدين الإسلامى مؤسسة على العقل أصلا . وهناك آيات كثيرة فى القرآن الكريم تحض على تحكيم العقل وانظر فى ملكوت السموات والأرض ، وقد ذهب بعض المتكلمين والفقهاء إلى أن النظر العقلى فرض كفاية على كل مسلم ، ومن هنا

نستطيع أن تقول بوجه عام إن الجمع بين الحقيقة والعقيدة أو بين العقل والنقل فى الثقافة الإسلامية لم يكن من قبيل الجمع بين الأضداد بل كان جمعا مشروعا حض عليه الدين الإسلامى نفسه .

أما ارتباط البحث عن الحقيقة بالشريعة الإسلامية فقد رأينا مصداقا له فيما سبق . إذ أن الثقافة الإسلامية قد نفرت أشد النفور من كل علم لا يفضى إلى عمل ، ومن كل جدل نظرى غير مثمر ، ومن هنا كان سعيها الدائم للتوفيق بين الحكمة والشريعة على نحو ما رأينا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نستطيع أن نتحدث عن ارتباط مفهوم الحقيقة فى الثقافة العربية الإسلامية بمجموعة أخرى من المفاهيم مثل الصدق فى القول والعمل ، والعمل يعني الإخلاص فيه fidelity والإقبال عليه بروح الجد . كما يقال : صدق فى القتال ، أى أقبل عليه في قوة ، وكما يقال : صدق فلانا الوعد أى أوفى به . بل إن التقابل فى اللغة العربية بين الحق والباطل يدل على أن إهدار الحق أو الحقيقة يكون أول ما يكون فى ارتكاب الباطل ، ويدل أيضاً على أن الذى يسعى إلى الحقيقة لابد أن يكون فى الوقت نفسه ذا سلوك قويم . فالبحث عن الحقيقة فى الثقافة الإسلامية مرتبط إذن بعمل الخير right behaviour والبعد عن الشر ، وذلك لأن العلم فى الإسلام أمانة ، ومن يضطلع بهذه الأمانة لا يمكن أن يتناقض مع نفسه ، فيكون أمينا من الناحية النظرية غير أمين من الناحية العملية . يقول الله تعالى : " من يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً " .

وارتباط الحق بالصدق الواقعى فى الثقافة الإسلامية يتيح لنا أن نتحدث عن مجموعة أخرى من المفاهيم المرتبطة به . فالحق من هذه الناحية لا يمكن أن يكون مطلقا absolute أو ثابتا ، بل لا بد أن يكون نسبياً relative يتطور بتطور الواقع ، وهو فى تطوره مقيّد به فى نموه development ، الحق لا يكون مطلقاً

إلا عند الحديث عن الله واجب الوجود ومصدر الحقيقة ، أما فى عالمنا فهو حق نسبى ، ولا مجال هنا للحديث عن ضرورة مطلقة أو يقين Certainty مطلق ، لقد رفض علماء الأصول العرب اليقين فى المقدمات الكلية لأنها توحى بثبات الحقيقة وثبات العلم ، وهما متغيران ، وفضلُّوا على هذه المقدمات الشرطية والأقيسة الشرطية أو كما كانوا يسمونها " أقيمة التلازم " متأثرين فى هذا بالرواقيين ، وذلك لأن اليقين الذى تنطوى عليه المقدمة الشرطية يقين مشروط ، قائم فقط فى العلاقة بين فعل الشرط وجوابه ، أو فى العلاقة بين المقدم والتالى أو بين اللازم والملزوم : لكنه ليس قائماً فى أيهما . ليس هناك حقائق ضرورية اللهم إلا فى ميدان العقيدة ، لكن هناك علاقات ضرورية ، تستمد ضرورتها فقط من النسبة بين طرفين . وتلازم هذه النسبة مرهون فقط بوجود الطرفين . وذلك لأنها نسبة متغيرة وليست ثابتة . وإذا كان المنطق الأرسطى قد أثر فى كثير من مظاهر الثقافة الإسلامية كالفقه والتفسير والبلاغة والنحو ، فقد أثر فيها باعتباره " أورجانون " أى باعتباره أداة فكرية ، لكن هذه الثقافة نفسها من خلال اهتمامها بالواقع الحسى وبالتجربة المتغيرة المتطورة هى التى استطاعت أن تكشف مظاهر القصور فى هذا المنطق السكونى الثابت ، وتشكف عدم قدرته على تفسير الواقع المتغير .

وهذه المجموعة الأخيرة من المفاهيم تقدم لنا صورة ديناميكية للحقيقة كما كانت تؤمن بها الثقافة الإسلامية التي عبَّرت أصدق تعبير عن تفتح الحضارة العربية المزدهرة أو انفتاحها . فالبرغم من تأثر هذه الثقافة بالثقافة اليونانية إلا أنها فطنت إلى أن هذه الأخيرة ثقافة راكدة قامت على عقيدة معينة هى عقيدة ثبات الأنواع فى الطبيعة وقيامها قياما موضوعيا فى الكون . الأمر الذى يؤدى حتما إلى أن يصاب العلم بالركود ، ويعجز عن الوصول إلى اكتشافات جديدة ما دام كل شئ قد وضع فى الطبيعة منذ الأزل ، يقول ابن خلدون فى نقده لمنطق

أرسطو « إن الأقيسة المنطقة أحكام ذهنية ، والموجودات الخارجية متشخصة ، فالتطابق بينهما غير يقينى ، لأن المادة قد تحول دونه اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك . فدليله شهود لا تلك البراهين المنطقية » . ومن المفيد هنا أن نشير إلى أن حديث هذه الثقافة الإسلامية عن قوانين الفكر الضرورية ، ومن بينها قانون الهوية identity الذى يوحى بثبات الشئ وعدم تطوره . لا يمكن أن ينفصل عن اهتمامها بالموجهات أو بالحديث عن الجهة modality . والجهة عبارة عن الزاوية التى ينظر منها إلى الشئ ولهذا فإن القول بالجهة يتضمن رفض الضرورة المطلقة لليقين .

وبوسعنا أن نقول أيضاً إن هذا الانفتاح الذى طبع الثقافة الإسلامية بطابعة الخاص هو الذى جعلها تقيم وزنا للواقع ، وليس فقط للواقع مفهوماً على أنه التجربة بل مفهوما أيضاً على أنه الممارسة العملية . وذلك لأن الإيمان بالتغير والتطور والدينامية لابد أن ينطوى فى الوقت نفسه على إيمان بالوسائل التى تعيننا على تفهمها ومسايرتها . وهذه الوسائل تنحصر فى التجربة العلمية والممارسة العملية . أما عن التجربة العلمية فقد قدّمت الحضارة الإسلامية أسماء علماء كبار كان لهم أكبر الأثر فى نهضة العلم فى الحضارة الأوربية . أما عن الممارسة العملية فإنها تمثل أساسا هاما من أسس الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية . وقد عبّر الفقهاء عن هذه الممارسة بمبدأ « مراعاة المصالح المرسلة » . وهو مبدأ لا ينبغى أن نفهمه فقط بمعنى برجماتى ينحصر فى معرفة التأقلم مع الواقع بل علينا أن نفهم من هذه المراعاة للمصالح أنها أداة لتغيير الواقع نفسه ، وذلك عن طريق الفعل ، والفعل الجماعى الجماهيرى بصفة خاصة . وهذا هو المقصود بالبراكسيس praxis . والإسلام كله من هذه الناحية ثورة موحى بها أول الأمر ، ولكنها أصبحت بعد هذا ثورة جماهيرية لتغيير الواقع من خلال الفعل .

ومن هذه الناحية يبدو أن هناك علاقة وثيقة بين العقل والثورة . فقد وصفنا فيما سبق الثقافة الإسلامية بأنها ثقافة عقلية وليست حسية . والشئ الذى نريد أن نضيفه إلى هذا أنها كانت عقلية ثورية . وذلك لأن الواقع الحسى بطبيعته واقع محصور ضيق . والذى يهتم به إنسان محافظ يريد أن يحافظ على الأوضاع القائمة . أما الواقع المتغير المتحرك فالفسيح سواء كان واقعا كونيا أم اجتماعياً ، فلا يصلح له إلا العقل الدالكتيكى أى العقل الثوري القادر وحده على تحريك الواقع وتغييره ، إنه وحده القادر على تجاوز الواقع الطبيعى والاجتماعى عن طريق الإحاطة بإمكاناته ودلالته الكلية واكتشاف علاقات جديدة له لا تظهر فى معطيات الحس التجريبى . وهو وحده القادر على رفض الواقع الحسى والاجتماعى والضيق الآمن والثورة على الأوضاع القائمة المحدودة . والحق أن الدين الإسلامى ما كان له أن يحقق ثورته الكبرى وما كان له أن ينجح فى رفض الأوضاع القائمة الكونية منها والاجتماعية إلا لأنه دين عقلى ديالكتيكى ، ولأنه بهذه الصفة نفسه دين ثورى .

ومراعاة هذه الثقافة للواقع على هذه الصورة الرائعة جعلها تقيم وزناً كبيراً فى بحثها عن الحقيقة لأحد مصادر المعرفة اليقينية الهامة ، وهو التواتر أو شهادة الغير Witness . وهذا المصدر هو الأساس فى المعرفة التاريخية وفى رواية الحديث . وقد وضع المسلمون للتواتر أو للدليل النقلى ضوابط ومعايير . والمتواترات - كما يقول ابن سينا فى «النجاة» - «هى الأمور المصدَّق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطأة على الكذب لغرض من الأغراض» . وتحدث الفلاسفة الإسلاميون عن أنواع المتواترات من مشهورات وذائعات ومقبولات ، وجميعها قد تكون مجرد مظنونات أى أنها قد تؤدى إلى المعرفة الظنية ، وقد تؤدى إلى معرفة يقينية توحى بالثقة Authenticity ، إذا ماراعينا فيها بعض الضوابط . كأن يكون مصدر الرأى المتواتر من المصادر الموثوق بها الذين عرفوا بالصدق فى القول ، أو كأن يكون هذا المصدر كبير

السن كثير التجار ، أو أن يكون الرأى المتواتر قد صدّق به أكبر عدد من الناس . لكن كل هذه المعايير غير حاسمة فى الوصول إلى اليقين . وحسبنا هنا أن نلاحظ اهتمام الثقافة الإسلامية بهذا المصدر الهام من مصادر الحقيقة لأنها عوّلت عليه فى علوم الحديث بصفة خاصة على نحو ما أشرنا إلى ذلك سابقاً .

إذا كان المقصود بالديالكتيك هو حركة الواقع فإن الثقافة الإسلامية بعد كل الذى رأيناه من حفاوتها بالواقع فى كل جوانبه الكونية والتاريخية لابد من أن تكون ثقافة ديالكتيكية ، ولابد أن تتصف الحقيقة فيها بأنها حقيقة ديالكتيكية وإذا أردنا حقاً أن نقف على نموذج رائع للفكر الديالكتيكى فى الثقافة الإسلامية ، فأما منا ابن خلدون الذى لم يدرس من هذه الزاوية حتى الآن كما يستحق أن يدرس . فالدراسة العلمية التى قامبها هذه المفكر للعمران البشرى وحديثه عن البيئة وأثرها فى لون البشر وأمزجتهم ، واعتماده فى ملاحظاته على التجربة والاستقراء ، وبحثه لعوامل الإنتاج التى تهيمن على الثورة الاقتصادية فى المجتمعات البشرية وعلى رأسها الطبيعة التى هى من صنع الله والعلم البشرى المبذول فى العمل ، وتناوله لصور المعاش فى المجتمع من زراة وتجارة وصناعة وآراؤه فى الاحتكار وإنكاره له .. كل هذا من شأنه أن يضع المفكر فى مصاف أعظم المفكرين الديالكتيكيين .

واهتمام الثقافة الإسلامية بالواقع الديالكتيكى على هذا النحو يقطع لنا بابتعادها عن كل الاتجاهات الضرورية الشكلية فى البحث عن الحقيقة . وقد سبق أن أشرنا إلى أن القضية Proposition عند الفلاسفة الإسلاميين لابد أن تتضمن حكماً . ومعنى هذا أنها ليست مجرد مجموعة من الألفاظ تكوّن «صورة» أو ترسم «لوحة» «ما» ، تترابط عناصرها ويتغير لونها عند تغييرنا فى ترتيب هذه العناصر . كلا ، هذه الفكرة الصورية الشكلية عن القضية التى قدمها لنا فلاسفة التحليل والوضعية المنطقية اليوم لم يعرفها الفلاسفة الإسلاميون . وقد سبق أن

أشـرنـا أيضـاً إلى مـعنى الصـدق فى الثقـافـة الإسـلامـيـة ورأيـنـا إلى أى حـد كـان ارتبـاطه بـالـواقـع . ومـعـنـى هـذا أن هـذا الصـدق بعـيـد كـل البـعـد عن مـعنى الصـدق عند فـلاسـفـة التـحـليل الذى يريـدون أن يقطـعـوا كل صلة بين الصدق والواقع ويذهبون إلى أن القضية الصادقة هى القضية القادرة على توليد قضايا لفظية أخرى فالقضية الصادقة عندهم هى القضية الولود ، والكاذبة هى القضـيـة العقيم . أمـا الإسـلاميـون فلم يرتبط صـدق القـضـيـة عنـدهـم بولادة الألفاظ ، بل ارتبط بالتطابق adequation مع الواقع ، أو – على الأقل – ارتبط بالتـلازم فى الوقـوع بين طرفى الحكم من ناحـيـة الإمكان الذهنى . ولنفس هذا السـبب ، ولبـعـدهـم عن كـل اتجـاه صـورى نجـدهـم يرفـضـون مـبدأ كـمـبدأ الإنسـجام Coherence بين العناصر المختلفة فى بناء الحقيقة وذلك لأن مثل هذا المبدأ كثيراً ما يؤدى إلى بحوث صورية شكلية عن الحقيقة ، بل إنهم لم يعولوا على هذا المبدأ فى نظرتهم الجمالية الفنية وآثروا عليه الاهتمام بتكرار العنصر الواحد (أو الوحدة) مرات متعددة ، وذلك لأن هـذا الأسـاس يقوم على الاهتمام بالجزئى الواقعى .

أخيراً هل عرفت الثقافة الإسلامية فى بحثها عن الحقيقة المبادئ والمسلمات والمصادرات ؟ يقول ابن سينا فى كتاب البرهان من كتاب الشفاء : « المبادئ على وجهين : إما مبادئ خاصة بعلم علم مثل اعتقاد وجود الحركة للعلم الطبيعى واعتقاد إمكان انقسام كل مقدار إلى غير نهاية للعمل الرياضى . وإما مبدئ عامة مثل قولنا الأشياء المساوية لشئ واحد متساوية . فهذا مبدأ يشترك فيه علم الهندسة وعلم الحساب وعلم الهيئة وعلم اللحون وغير ذلك » .

ويتحدث ابن سينا (وغيره من الفلاسفة الإسلاميين) عن البديهيات والأصول الموضوعية والمصادرات ، ويفرق بينها على أساس أن الأولى بينة بذاتها تفرض نفسها على العقل ، والثانية يفرضها المعلم على المتعلم ويطالبه بالتسليم بها ،

وقبول هذا الأخري لها يكون قبول ظن أى عدم تأكد من يقينها أو عدم يقينها .
أما المصادرات فيطالب المتعلم بالتسليم بها فيسلم بها «مسامحاً وفى نفسه لها عناد» . ولكن المهم أن نلاحظ أن معرفة الإسلاميين بالبديهيات والأصول المرعية والمصادرات لم ينته بهم أبداً إلى اتخاذ موقف صورى شكلى فى تصورهم للحقيقة ، فلم يقل واحد منهم مثلا - كما يذهب إلى هذا فلاسفة التحليل المعاصرون - أن لعالم المنطق الحرية المطلقة فى فرض ما يشاء من مصادرات وفى مطالبتنا بالتسليم بصدقها مادمنا نرى أنها تؤدى إلى المطلوب منها . وذلك لأن هذه الحرية لا يمكن أن تمارس إلا بالنسبة إلى نوع معين من الحقيقة ، وهى الحقيقة الموضوعة اتفاقا أو الحقيقة التى تواضع عليها فلاسفة الوضعية المنطقية . أما الحقيقة التى سعت إليها الثقافة الإسلامية فهى الحقيقة البناءة ، المرتبطة بالعلم والواقع والتى تهدف أساساً إلى اليقين المرتبط بالصدق فى معناه الذى حددناه ، والمرتبط كذلك بالمعتقد belief : لا معتقدى أنا وحدى ولا معتقد طائفة محدودة من الناس بل معتقد الآخرين ، كل الآخرين الذين أعيش معهم فى المجتمع .

* * *


ICAS
JAKARTA
LIBRARY

فهرس الكتاب

الصفحة

الباب الثالث ١١٧-٢٢١

مشكلة خلق العالم فى الفلسفة الإسلامية

كتب أخرى للمؤلف

١- L'Idée de Transcendance dans la philosophie française Contemporaine (Paris. 1950) .

٢- Realisme et Valeur chez Samuel Alexander (Paris, 1950) .

٣- أضواء على الفلسفة المعاصرة - مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨ نفد

٤- منطق البرهان - مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٩ نفد

٥- باركلى . من سلسلة نوابغ الفكر الغربى - دار المعارف ١٩٦٠ .

٦- مشكلات ما بعد الطبيعة - تأليف بول جانيه ، وجبريل سياى ترجمة - دار الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦١ . نفد

٧- حياد فلسفى - من سلسلة المكتبة الثقافية (العدد ٨٣) دار القلم ١٩٦٣ . نفد

٨- الفلسفة فى الميثاق - من سلسلة المكتبة الثقافية (العدد ١٣٣) دار القلم ١٩٦٥ . نفد

٩- محاضرات فى الفلسفة الإسلامية - الطبعة الأولى - مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ .

١٠- تاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى - الطبعة الأولى - مكتبة النهضة المصرية (جائزة الدولة لعام ١٩٦٦) .

١١- ما هو علم المنطق ؟ دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية - مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ .

١٢- مقدمة فى الفلسفة العامة - الطبعة الثامنة - دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٠ .

١٣- نحو الواقع - دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٦ .

١٤- المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس لباركلى . ترجمة ودراسة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٦ .

١٥- دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ٢٠٠٢ .